Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION 1962

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Neun und zwanzigstes Heft.

(Des achten Jahrganges erstes.)

Koblenz, 1839.

Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

v. 8
1839

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Beiträge zur Erklärung der mosaischen Geschichte der Ureltern, Gen. II. 4—III. 24, von Franz Beckmann . 1

II. Ueber Gewalt und Furcht (vis et metus) als Ehehinderniß. Vom Domcapitular Dr. München 34

III. Ueber die Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Fortbildung und der religiös-sittlichen Vervollkommnung für den Seelsorger. Eine Rede gehalten vor angehenden Seelsorgern. Von Dr. Weitz 88

B. Recensionen.

I. Ueber Erbsünde und Erbschuld. Nach den Lehrbestimmungen der Kirche. Von J. J. H. Schumacher, Pfarrer in Hermülheim bei Köln. Druck und Verlag von Joh. Georg Schmitz. 1838. IV. und 44 S. 107

II. Johann Michael Sailers sämmtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Joseph Widmer, Domcapitular des Bisthums Basel und Chorherr zu Beromünster. Neunzehnter Theil. Sulzbach, in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung, 1839 140

III. Patrum apostolicorum opera. Textum ex editionibus praestantissimis recognovit, brevi adnotatione instruxit et in usum praelectionum academicarum edidit Carolus Iosephus Hefele, theologiae doctor eiusdemque in acad. Tubing. P. P. extr. Tubingae, in bibliopolio Henrici Laupp. MDCCCXXXIX. XXII und 260 S. gr. 8. 141

IV. Biblische Fastenpredigten von J. L. Pfeffer, Beneficiaten an U. L. Fr. Pfarre zu Bamberg. Sulzbach, in der J. E. von Seidel'schen Buchhandlung. 1838 145

V. Ludwig de Ponte, Betrachtungen über die vorzüglichsten Geheimnisse des Glaubens. Neu übersetzt von Dr. Franz Dirnberger, Prof. d. Theologie. Erster Theil. Regensburg 1839, bei J. Manz 147

326337

Seite.

VI. Heilige Seelenluſt. Geiſtliche Lieder von Angelus Sileſius. Bearbeitet und als Andachtsbuch herausgegeben von W. Winteren und H. Sprenger, Pfarrern in Mannheim. Verlag von H. Hoff. 1838 149

C. Wiſſenſchaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhiſtoriſche Nachrichten 151

D. Perſonal-Nachrichten aus der Erzdiöceſe Köln 216

E. Perſonal-Nachrichten aus der Diöceſe Trier 217

Beiträge zur Erklärung der mosaischen Geschichte der Ureltern, Gen. II. 4. — III. 24, von Franz Beckmann.

(Fortsetzung).

Bei dieser Annahme fällt aber vollends jeder Grund weg, in dem Verbote, von dem Baume zu genießen, eine Beeinträchtigung des Menschen zu finden und lieber anzunehmen, daß der Baum für andere überirdische Wesen, von welchen in der Erzählung nicht die mindeste Spur vorkommt, bestimmt gewesen sei, als für den Menschen, für den die übrigen Bäume bestimmt waren und der ganze Garten. So werden wir also von selbst wieder zu der Annahme zurückgeführt, daß der Baum für den Menschen bestimmt gewesen sei, und zwar zu dem Zwecke, ihm ohne den Genuß seiner Früchte schon zur Erkenntniß des Guten und Bösen zu dienen. Hätte nun aber auch die Erzählung nicht verständlich genug angedeutet, daß er ihm gerade durch das Verbot, davon zu genießen, zu dieser Erkenntniß habe dienen sollen, so ließe sich dieses doch als ziemlich wahrscheinlich aus der Natur der Sache selbst schon herleiten. Denn da die hebräische Moral ihrem Wesen nach mit unserer heutigen Moral übereinstimmt, so konnte der Baum dem Menschen auf eine natürliche Weise nicht anders zur Erkenntniß des Guten und Bösen dienen, als uns auch jetzt noch äußere, leblose Gegenstände dazu dienen oder dienen könnten. Solche Gegenstände sind nun Gesetztafeln nach Art des mosaischen Dekalogs und Bücher über Moral. Diese äußern ihren Einfluß auf unsere Erkenntniß des Guten und Bösen, aber nicht unmittelbar durch den Stoff, woraus sie bestehen, sondern erhalten ihn erst dadurch, daß sie uns durch bekannte Zei-

chen entweder das Moralgesetz überhaupt oder irgend eine Vorschrift davon, und damit zugleich unsere Pflichten ins Gedächtniß rufen. Denn eben dadurch wecken und beleben sie auch unsere Erkenntniß des Guten und Bösen oder die Erkenntniß dessen, was man Jehovah's Willen gemäß zu thun und zu meiden habe. Ein anderer natürlicher Einfluß äußerer und lebloser Gegenstände auf unsere moralische Erkenntniß ist auch nicht denkbar. Denn jeder äußere und leblose Gegenstand kann außer der Vorstellung von sich selbst nur dadurch noch andere Vorstellungen in unserer Seele erregen, daß er uns durch irgend ein Merkmal oder durch irgend eine Aehnlichkeit mit andern Dingen noch an etwas Anderes erinnert. Daraus folgt, daß auch der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen seinen Einfluß auf diese Erkenntniß natürlicher Weise nur durch irgend ein Zeichen oder Merkmal erhalten konnte, wodurch er den Menschen entweder an das Sittengesetz überhaupt oder an irgend eine besondere Vorschrift für sein Handeln erinnerte. Das wäre z. B. der Fall gewesen, wenn irgend eine Vorschrift dieser Art in die Rinde des Baumes eingegraben gewesen wäre. Aber Buchstabenschrift und ähnliche Erfindungen waren dem ersten Menschen gewiß noch nicht bekannt. Es läßt sich also erwarten, daß der Baum auf eine andere Weise die Stelle einer Gesetztafel vertreten sollte, und das konnte er am leichtesten, wenn er selbst, sei es wegen seiner Stelle in der Mitte des Gartens oder wegen eines andern Merkmals, zum Gegenstande irgend einer Vorschrift für das Handeln des Menschen bestimmt, oder wenn dem Menschen in Ansehung des Baumes irgend eine Pflicht gegen Jehovah oder gegen sich selbst auferlegt wurde. Denn alsdann mußte ihm der Anblick des Baumes jedesmal auch das, was er Jehovahs Willen gemäß zu thun und zu meiden habe, d. i. was gut und böse sei, ins Gedächtniß rufen. Am nächsten lag nun in diesem Falle eine Vorschrift über den Genuß von den Früchten des Baumes. Aber ein Gebot, davon zu

genießen, wäre dazu nicht zweckmäßig gewesen. Denn es versteht sich von selbst, daß die Vorschrift über den Genuß nur einen rein sittlichen Zweck haben durfte und bei dem Gebote, davon zu genießen, würde der Mensch, wenn der Baum angenehme Früchte trug, gewiß nicht so sehr aus dem Beweggrunde des göttlichen Willens, als vielmehr aus dem Beweggrunde des sinnlichen Vergnügens oder doch aus beiden Motiven zugleich das Gute geübt haben, und wenn er unangenehme Früchte trug, in steten Kampf mit seiner Sinnlichkeit gerathen sein, auf jeden Fall aber durch ununterbrochene Ausübung des Guten seinen Leib zerrüttet haben. Die Vorschrift über den Genuß durfte mithin nur ein Verbot des Genusses enthalten, und daß in diesem Falle der Baum ganz vollkommen die Stelle einer Gesetztafel vertrat, ohne der Ausübung des Guten irgend ein Hinderniß in den Weg zu legen, versteht sich von selbst. Daß er aber bei diesem Verbote, zumal wenn Jehovah von der Befolgung desselben, wie es bei seinen übrigen Geboten und Verboten der Fall ist, das Wohl und Wehe des Menschen abhängig machte, mit allem Rechte auch den Namen Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen verdiente, ist schon oben nachgewiesen. Daraus ergibt sich nun von selbst, daß unsere Erklärung von dem Wesen des Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen der Natur der Sache durchaus angemessen sei. — Nicht minder aber steht sie auch mit der ganzen Erzählung in Einklang. Außer dem Namen des Baumes und außer andern schon angeführten Gründen aus der Erzählung selbst spricht dafür noch die Warnung für den Menschen (II. 17. vergl. III. 3), daß der Genuß von den Früchten des Baumes seinen Tod herbeiführen werde, und die Erfüllung dieser Vorhersagung (III. 15. ff.); ferner das Geständniß Chavvah's nach dem Genusse, daß sie von der Schlange getäuscht sei (נִשָּׁ֫נִי, III. 13); und die Stelle III. 17, wonach Jehovah den Menschen lediglich seines Ungehorsams wegen bestrafte; endlich auch der Grundgedanke

der ganzen Erzählung, daß der Mensch ursprünglich vollkommener gewesen sei, als nachher (II. 15. ff.). Denn aus alle diesem läßt sich entnehmen, daß dem Menschen das Verbot, von dem Baume zu genießen, nicht zur Beeinträchtigung, um ihm die Erkenntniß des Guten und Bösen vorzuenthalten, sondern einzig und allein zu seinem Besten, und zwar zum Behufe dieser Erkenntniß oder zu dem Zwecke gegeben sei, ihm die Pflicht des Gehorsams gegen Jehovah aufzuerlegen und dadurch trotz seiner Einsamkeit sofort Gelegenheit zu geben, sittlich zu handeln und durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit, durch Vermeidung des so deutlich bezeichneten Bösen, selbstständig zu seinem Glücke etwas beizutragen. — Nur fragt sich noch, wie es sich mit den Stellen III. 4. 5. und III. 22. verhalte, welche die Ophitische Ansicht für sich in Anspruch genommen hat. An der erstern Stelle räth nämlich eine Schlange den Uraltern zum Genusse von dem verbotenen Baume, weil sie in Folge des Genusses nicht sterben, sondern, wie Gott, mit offenen Augen erkennen würden, was gut und böse sei, — und daraus hat man gefolgert, die Uraltern hätten vor dem Genusse von dem Baume noch gar nichts von gut und böse gewußt, sondern alle moralische Erkenntniß erst durch den Genuß selbst erlangt. Allein zu dieser Folgerung ist man durchaus nicht berechtigt. In den Worten der Schlange: בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע: d. i. wenn ihr davon esset, so werden euch die Augen aufgehen, und ihr werdet, wie Gott, Gutes und Böses erkennend sein," — in diesen Worten kann nach hebräischem Sprachgebrauche, namentlich der hebräischen Participialconstruction gemäß, auch der Gedanke liegen: „ihr werdet nach dem Genusse erst so recht mit offenen Augen und gerade wie Gott selbst das Gute und Böse erkennen," d. i. „jetzt erkennt ihr das Gute und Böse noch nicht auf die rechte Weise; ihr wißt nicht mehr davon, als der Blinde von

der Farbe; ihr habt davon sprechen gehört, haltet es für gut, dem Willen Jehovah's gehorsam zu sein, und für böse, sein Verbot zu übertreten; aber damit erkennt ihr das Gute und Böse noch nicht auf die rechte Weise, aus eigener Erfahrung; genießt von dem Baume, so werdet ihr es unabhängig von Jehovah aus eigener Anschauung und seinem innersten Wesen und seinen Folgen nach gerade wie Gott selbst, erkennen," — und daß dieser Gedanke dem Verfasser wirklich vorgeschwebt habe, läßt sich nicht nur aus den Worten: „so werden euch die Augen aufgehen," die sonst ganz müßig stehen würden, sondern auch aus dem, was unmittelbar vorhergeht, schließen. Denn hier sagt die Gattinn des ersten Menschen zu der Schlange: „wir essen (allerdings) von den Früchten der Bäume des Gartens; aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: esset nicht davon und rührt ihn nicht an, auf daß ihr nicht sterbet," — und gibt sie damit nicht deutlich genug zu verstehen, daß sie vor dem Genusse schon etwas für gut und etwas für böse und nachtheilig gehalten, und zwar auf den Grund der göttlichen Aussage das eine für gut und das andere für böse gehalten habe? Sie hielt es offenbar für gut, dem Willen Jehovah's gehorsam zu sein und nicht von dem Baume zu genießen, und für böse und nachtheilig, das Verbot zu übertreten; sie erkannte damals das Gute und Böse unmittelbar aus dem göttlichen Gesetze, und das war ja eben nach der hebräischen und nach jeder theologischen Moral die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen. Die Schlange konnte also nicht behaupten: „ihr erkennt noch nichts als gut und böse," sondern nur: „ihr erkennt das Gute und Böse noch nicht auf die rechte Weise." Und hätte sie auch das erstere behauptet, wer wird denn der Schlange, die ja mit den Worten: „ihr werdet nicht sterben" den Worten Jehovah's geradezu widerspricht, mehr Zutrauen schenken, als Jehovah? Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Erkenntniß des Guten und Bö-

sen, die der Mensch schon vor dem Genusse von dem verbotenen Baume besaß, der andern, die er sich nachher durch eigene Erfahrung oder durch Ausübung des Bösen erwarb, vorzuziehen sei; denn er lernte durch den Genuß nichts Anderes als gut und nichts anderes als böse erkennen, als was er vorher schon dafür gehalten hatte, zog sich aber zugleich alle übeln Folgen des Bösen zu, vor denen er gerade durch seine erste Erkenntniß des Guten und Bösen verschont bleiben sollte. Das gibt auch die Gattinn selbst III. 13. zu verstehen, indem sie bemerkt, daß sie von der Schlange getäuscht sei. Die Stelle III. 4. 5. spricht also nicht gegen, sondern für die Annahme, daß der Mensch vor dem Genusse schon erkannt habe, was gut und böse sei, indem die Schlange nur von einer besondern Art und Weise, das Gute und Böse zu erkennen, redet, zu der er durch den Genuß noch gelangen würde. — Eben so wenig spricht aber auch die Stelle III. 22. dagegen. Zwar übersetzt man hier die Worte: הֵן אָדָם, הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע, womit Jehovah seinen Unwillen über den gefallenen Menschen äußert, in der Regel mit de Wette: „Siehe, der Mensch ist geworden, wie einer von uns, so daß er Gutes und Böses erkennt," oder mit einem andern bekannten Uebersetzer, aus dem auch Schiller, Buttmann u. a. ihre Ansicht vom Baume der Erkenntniß geschöpft zu haben scheinen: „Siehe, der Mensch ist worden, wie unser einer, und weiß, was gut und böse ist;" — und wenn die eine oder andere Uebersetzung richtig wäre, so würde allerdings folgen, daß der Mensch erst nach dem Genusse erkannt habe, was gut und böse sei; aber trotz dem, daß die Worte im Hebräischen an und für sich betrachtet, vieldeutig sind, lassen sie doch, genau erwogen, keinen Sinn zu, wie er in diesen beiden Paraphrasen enthalten ist. Wäre auch sonst alles richtig übersetzt, so gibt doch wenigstens das hebräische לָדַעַת einen ganz andern Sinn, als „so daß er er-

kenne," oder „und er erkennt." Denn לָדַעַת bedeutet eigentlich nur zum Erkennen („der Mensch ist geworden wie einer von uns zum Erkennen des Guten und Bösen"), nach Umständen auch in Ansehung des Erkennens" (vergl. לְחָכְמָה I. Kön. X. 23. לְמִשְׁפָּט Hiob IX. 19. etc.) „im Erkennen" (vergl. לְרֹאשׁ II. Chron. XXVI. 17. לְפָנוֹת I. Mos. XXIV. 63. לָחֳלִי Jes. I. 5.) d. i. „in der Art und Weise zu erkennen," und wenn der Zusammenhang einiger Stellen auch erlaubt, לְ durch wegen, weil oder so daß wiederzugeben (vergl. לַעֲשׂוֹת Jes. XXX. 1. לִהְיוֹת Jes. X. 2.), so ist es doch gewiß Jedem fühlbar, daß hier bei Anwendung dieser Paraphrasen, besonders der beiden letztern, ein ganz anderer Sinn entsteht, als bei Festhaltung der eigentlichen Bedeutung, die man überall doch zunächst ins Auge zu fassen hat. „Der Mensch ist geworden, wie einer von uns im Erkennen des Guten und Bösen," kann nicht wohl etwas Anderes bedeuten, als: „der Mensch ist in Ansehung des Erkennens, im Erkennen, oder in der Art und Weise, das Gute und Böse zu erkennen, wie einer von uns geworden" — und dieses wäre mithin der erste Gedanke, der in der Stelle, an und für sich betrachtet, wirklich liegen kann, ein Gedanke, der auch den LXX. vorgeschwebt zu haben scheint, indem sie übersetzen: *Ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν*, d. i. „der Mensch ist geworden wie einer von uns in Ansehung oder von Seiten des Erkennens des Guten und Bösen." Allein da הָיָה nicht immer werden, sondern auch sein bedeutet und mit לְ vor einem Infinitiv nicht selten auf eine der hebräischen Sprache ganz eigenthümliche Weise nur zur nähern Bestimmung des mit לְ verbundenen Verbums nach Zeit und Modalität dient —

vergl. I. Mos. XV. 12: וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ לָבוֹא, die Sonne wollte untergehen, war im Untergehen, im Begriffe unterzugehen, II. Chron. XXVI. 5: וַיְהִי לְדָרְשׁ אֱלֹהִים, er verehrte Gott, war im Verehren Gottes begriffen; V. Mos. XXXVI. 17: תָּהָה לֶאֱכֹל, es wird aufgezehrt werden, wird sein zum Aufzehren; Jos. II. 5: וַיְהִי הַשַּׁעַר לְסָגֹר, das Thor sollte verschlossen werden, war zum Verschließen (vergl. Gesen. unter תָּהָה): so können in der Stelle an und für sich betrachtet wenigstens auch noch die beiden Gedanken liegen, erstens: „Siehe, der Mensch ist gewesen (war, sollte sein) wie einer von uns im Erkennen des Guten und Bösen," und zweitens: „Siehe, der Mensch ist im Begriffe gewesen (war im Begriffe), das Gute und Böse wie einer von uns (in unserer Art und Weise) zu erkennen." Da endlich auch מִמֶּנּוּ, je nachdem es von מִן, מְ und dem Suffixum der 1. Pers. Plur., oder von מִן, מְ und dem Suffixum der 3. Pers. Maskul. Sing. abzuleiten ist, nicht nur von uns, aus uns oder ex nostra parte, sondern auch ex sua parte, ex parte eius oder von ihm, aus ihm, aus sich (II. 17. vergl. Gesen. unter מִן und מִן — und אֶחָד nicht nur einer, unus, sondern auch einzig, unicus (vergl. Gesen. u. d. W.) bedeutet, die Partikel כְּ aber gerade so, wie das griechische ὡς, ὥστε gebraucht wird (vergl. Gesen. unter כְּ), so kann in der Stelle, an und für sich betrachtet, auch noch der Gedanke liegen: Ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὥστε εἷς (μόνος) ἐξ ἑαυτοῦ γιγνώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, d. i. „der Mensch ist dahin gekommen, das Gute und Böse einzig und allein aus sich selbst zu erkennen." Man mag nun übersetzen, wie man will, auf jeden Fall liegt in der Stelle, wenn man sie getreu wiedergibt, ohne etwas einzuschieben oder gegen unsern Sprachgebrauch etwas darin zu umschreiben, die Voraussetzung, daß der Mensch auch vor dem Genusse

schon das Gute und Böse erkannt, aber in anderer Weise erkannt habe, und das ist es ja eben, was auch nach unserer Ansicht vom Baume der Erkenntniß der Fall war. Anfangs erkannte er das Gute und Böse unmittelbar durch das göttliche Gesetz und nachher lernte er es noch durch Ausübung des Bösen als Autodidakt oder als sein eigener Gesetzgeber aus der Erfahrung kennen. Welcher von den gefundenen an und für sich bloß möglichen Gedanken der Stelle vom Zusammenhange nun erfordert werde oder dem Zusammenhange am angemessensten sei, ist an Ort und Stelle zu sehen. Hier genügt es zu bemerken, daß Jehovah den Menschen nach dem Zusammenhange mit den Worten nur tadelt und ein Urtheil über sein Betragen ausspricht, das ihm seine Strafbarkeit vor Augen stellen sollte. Sollte man daher mit den LXX. übersetzen: „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns im Erkennen des Guten und Bösen, d. i. in der Art und Weise, das Gute und Böse zu erkennen," so kann damit nicht angedeutet sein, daß der Mensch nach dem Genusse eine bessere und wahrhaft gottähnliche Erkenntniß des Guten und Bösen erlangt habe (diese besaß er, von Jehovah's eigenem Hauche durchdrungen und von Jehovah selbst belehrt schon vor dem Genusse, indem er durch das göttliche Gesetz gerade dasselbe als gut oder böse erkannte, was nach Jehovah's Einsicht gut oder böse ist, ohne sich diese Erkenntniß erst durch die Empfindung der übeln Folgen des Bösen erworben zu haben), sondern höchstens, daß er nunmehr, da er die übeln Folgen des ausgeübten Bösen theils schon gekostet hatte, theils herannahen sah (vergl. III. 7—21.), das Gute und Böse als Autodidakt oder als sein eigener Gesetzgeber aus sich selbst erkenne, wie es Jehovah von Ewigkeit her gleichfalls aus sich selbst, freilich ohne das Böse erst ausgeübt zu haben, als höchster Gesetzgeber aus sich selbst erkenne; und bei dieser Auffassung liegt in der Stelle nicht gerade eine Jehovah's unwürdige Ironie, sondern ein Tadel, wie ihn ein Vater wohl gegen ein unge-

horsames Kind ausspricht: „Ich sehe, du verachtest meinen Rath und handelst nach deinem eigenen Gutdünken; aber wer nicht hören will, muß fühlen.“ Die ganze Erzählung steht also nach unserer Auffassung des Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen völlig mit sich in Einklang, während sie durch die Ophitische Auffassung nur in Widersprüche mit sich selbst verwickelt wird. — Nicht weniger stimmt unsere Auffassung des Erkenntnißbaumes aber auch mit allen übrigen Schriften der Bibel überein. Besonders ist hier noch einmal die Stelle Sir. XVII. 5. 6. hervorzuheben, wo ausdrücklich bemerkt wird, daß Gott dem ersten Menschen gleich bei der Erschaffung Erkenntniß des Guten und Bösen verliehen habe. Denn nach dem, was dort unmittelbar vorhergeht, hatte der Verfasser bei dieser Bemerkung gerade die vorliegende Erzählung im Auge, und daraus läßt sich entnehmen, daß er den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen gleichfalls als einen Baum betrachtet habe, der dazu bestimmt gewesen sei, dem Menschen wirklich zur Erkenntniß des Guten und Bösen, versteht sich gerade durch die darauf bezügliche Vorschrift Jehovah's, zur Erkenntniß des Guten und Bösen zu dienen. Und wenn Jehovah bei Hos. VI. 7. sagt: Sie übertreten den Bund, wie Adam, und handeln treulos gegen mich,“ so erhellt daraus, daß auch Hoseas das Verbot Jehovah's, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu genießen, nicht als ein Verbot dieser Erkenntniß selbst, das dem Menschen zur Beeinträchtigung gegeben sei, sondern gerade so, wie die im Dekaloge enthaltenen Verbote, als eine nur zu seinem Besten gegebene, rein sittliche Vorschrift für sein Handeln, als einen Bund Jehovah's mit dem Menschen (vergl. II. Mos. XXIV. 8. ꝛc.), und somit den Baum selbst auch als Analogon der beiden Gesetztafeln aufgefaßt habe, die dem Hebräer wirklich zur Erkenntniß des Guten und Bösen dienten. Doch übersetzen Einige: „Sie übertraten den Bund *nach Menschenweise*,“ statt: „wie Adam.“ Deutlicher ist

es, daß Paulus das Verbot als eine rein moralische Vorschrift aufgefaßt habe; vergl. Röm. IV. 15. VII. 7. 8. mit V. 12. 18. Ueberhaupt aber spricht die ganze hebräische Moral, wie sie in allen übrigen Schriften des a. T. zum Vorscheine tritt, für unsere Auffassung des Erkenntnißbaumes. Doch das ist schon zur Genüge dargethan. Aber das verdient noch beachtet zu werden, daß auch von den Kirchenvätern trotz dem, daß ihnen die ungenauen Uebersetzungen, deren sie sich bedienten, das Verständniß der Erzählung hie und da sehr erschweren mußten, doch kein einziger, so viel ich sehe, zu der Ophitischen Ansicht hinneigt. Sie bekämpften vielmehr diese Ansicht (cf. Epiphan., Augustin., Cyrill. l. c.) und dachten sich den Menschen vor dem Genusse von dem verbotenen Baume mit mehreren Rabbinen im Besitze himmlischer Weisheit, im Besitze einer höhern und bessern Erkenntniß, als nachher, mochten sie auch den Beweis dafür mitunter in einer allegorischen Auslegung finden.

Mit dem Gesagten, dünkt uns, wäre nun wohl ausführlich genug bewiesen, daß die von Schiller, Buttmann u. a. erneuerte Ophitische Ansicht von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen auf Mißverständnissen beruhe und die Erzählung mit sich selbst, mit der gesunden Vernunft und mit allen übrigen biblischen Schriften in Widersprüche verwickele, das gleich Anfangs von uns gefundene Resultat dagegen von allen Seiten her bestätigt werde. Und somit wäre denn das Verbot, von dem Baume oder von den Früchten des Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen zu genießen, in der That kein dem Menschen zur Beeinträchtigung gegebenes Verbot dieser Erkenntniß selbst, im Sinne der hebräischen Moral, sondern nur eine dem Menschen in Ansehung der Baumfrüchte zu seinem Besten gegebene sittliche Vorschrift für sein Handeln, eine Art Abstinenz-Gebot, das ihm die Pflicht des Gehorsams gegen Jehovah auferlegen und dadurch Gelegenheit geben sollte, sittlich zu handeln oder das

dadurch erkannte Gute, die Enthaltung von dem Genusse, den Gehorsam gegen Jehovah, auszuüben, und das eben dadurch erkannte Böse, den Ungehorsam, zu vermeiden; — der Baum selbst aber ein von Jehovah nicht für sich selbst, oder für andere überirdische Wesen, sondern einzig und allein für den Menschen, und zwar nicht zur Vorenthaltung, sondern zum Behufe der Erkenntniß des Guten und Bösen gepflanzter Baum, ein Baum nämlich, der den Menschen als Denkmal der göttlichen Vorschrift, nicht davon zu genießen, durch den bloßen Anblick nach Art einer Gesetztafel an dieses Verbot und an seine Pflicht, dem göttlichen Willen gehorsam zu sein, und damit zugleich an das Gute und Böse, oder an das, was er Jehovah's Willen gemäß zu thun und zu meiden habe, damit es ihm wohlergehe, erinnere, und dadurch fortwährend zur Erneuerung und Belebung und zugleich auch zur Anwendung der von Jehovah erhaltenen Erkenntniß des Guten und Bösen dienen sollte; — und daraus ergibt sich weiter, daß es auch ein Baum war, der bei dem ersten Menschen die Stelle der späterhin so wichtig gewordenen Baumrinde, *βίβλος*, worauf das alte und neue Testament geschrieben ist, vertrat, und gehörig benutzt ihm auch eben so natürlich, wie uns die Bibel mit ihren Vorschriften für unser Handeln, zur Erkenntniß des Guten und Bösen und zur beständigen Erinnerung an den Herrn und Gesetzgeber der Welt, zugleich aber auch zur Anwendung dieser Erkenntniß und damit auch zur Verehrung des höchsten Wesens, überhaupt zur Erhaltung seines geistigen Lebens, wie der vorhin erwähnte Baum zur Erhaltung seines physischen Lebens, diente, so daß seiner Einsamkeit und aller sinnlichen Genüsse ungeachtet, die ihm der Garten darbot, seine sittliche Kraft doch nie in Schlummer eingewiegt werden konnte. Die Benennungen, Baum der Weisheit oder Baum des Gehorsams sind daher nicht ge-

eignet, die wesentliche Bestimmung des Baumes zu bezeichnen. Die eine ist zu weit, indem der Baum nicht für jede, sondern nur für die moralische Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt war; und die Herder'sche Benennung Baum des Gehorsams ist zu einseitig; sie paßt nur, insofern der Baum für den Menschen zur Anwendung der ihm von Jehovah verliehenen Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt war; er war aber auch zum Behufe dieser Erkenntniß an und für sich, zu dem Zwecke, diese Erkenntniß bei ihm fortwährend recht lebendig und anschaulich zu erhalten, bestimmt, und dieses war seinem Namen nach zu schließen, wie bei den mosaischen Gesetztafeln (vergl. II. Mos. XIII. 9. V. Mos. VI. 8. XI. 18. Spr. III. 3. ꝛc.), seine nächste Bestimmung.

Und somit hätte denn Jehovah durch die Bäume des Gartens nicht nur für die sinnlichen, sondern auch, insofern nicht schon die ganze Umgebung dazu diente, für die geistigen Bedürfnisse des Menschen gesorgt, durch die Bäume des Vergnügens und durch den Baum des Lebens für seine sinnlichen und durch den mitten im Garten stehenden (III. 3.) und daher als besonders wichtig zu betrachtenden Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, zu dem man in den übrigen berühmten Gärten des Alterthums, in den Hesperiden-, in Alkinous-, Midas- und Semiramis-Gärten vergebens ein Analogon sucht, für seine geistigen Bedürfnisse, und unter dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen hätte man sich eben so wenig, wie unter dem Baume des Lebens, einen Wunder- und Zauberbaum, sondern einen ganz natürlichen Baum, einen Baum, der dem Menschen nicht durch den Saft seiner Früchte, oder nach Art der Eichen zu Dodona, durch das Rauschen seiner Blätter, sondern auf die natürlichste Weise von der Welt, gerade so, wie dem Hebräer die mosaischen Gesetztafeln und uns die ganze Bibel, bloß dadurch, daß er als Denkmal eines göttlichen Verbotes vor seinen Augen stand, zur Erkenntniß des göttlichen Willens und damit

auch zur Erkenntniß des Guten und Bösen dienen sollte. Muß man nicht gestehen, daß die ganze Einrichtung des Gartens den einfachen Verhältnissen des ersten Menschen durchaus angemessen war? Und darf man bei dieser Einrichtung des Gartens noch behaupten, daß er nur für ein mit Instinct und Sinnlichkeit begabtes Wesen bestimmt gewesen sei? Der ganze Garten erhält durch den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen eine höhere Bedeutung. Es war nicht bloß ein Garten der Wonne, sondern auch ein zu geistiger Vervollkommnung und zur Verehrung Jehovah's durch Befolgung seines väterlichen Willens bestimmter Garten, und daß dieses nicht ein bloßer Nebenzweck, sondern seine Hauptbestimmung gewesen sei, erhellt, von der mißverstandenen Stelle II. 15. abgesehen, schon zur Genüge daraus, daß der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen mitten darin stand, und von der Beobachtung der auf ihn bezüglichen moralischen Vorschrift das ganze Wohl und Wehe des Menschen abhing (II. 17. III. 16. ff.). Zwar könnte es nach der vorliegenden Stelle, wie sie gelesen wird, scheinen, als ob nur der Baum des Lebens mitten im Garten gestanden habe: „Und es hatte Jehovah Elohim hervorsprossen lassen — — den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen." Allein Cap. III. 3. bezeichnet Chavvah den Baum, von der ihr verboten war, zu genießen, d. i. den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen (II. 17.), ausdrücklich als mitten im Garten stehend und das auf eine Weise, als ob dieser nur allein in der Mitte gestanden habe: „Aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt, esset nicht davon und befaßt euch nicht damit, auf daß ihr nicht sterbet." Es ist also der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen jedenfalls mitten im Garten zu denken, wo seiner Wichtigkeit nach seine rechte Stelle war; an der vorliegenden Stelle aber die Bestimmung „mitten im Garten" entweder auf beide Bäume zugleich zu bezie-

hen, oder statt עֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגָּן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע (den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen) mit Versetzung des Waw עֵץ הַחַיִּים וּבְתוֹךְ הַגָּן עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע (den Baum des Lebens und mitten im Garten den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen) zu lesen. Im letztern Falle hätte man sich denn nur unter dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen einen einzelnen Baum, unter עֵץ הַחַיִּים dagegen, bei dem häufigen Gebrauche des Wortes עֵץ im collectiven Sinne, eine ganze, zur Erhaltung des Lebens bestimmte Baumart zu denken. Doch kann der Verfasser auch wohl an zwei einzelne in der Mitte des Gartens unmittelbar neben einander stehende Bäume gedacht haben, wovon der eine zur Erhaltung des leiblichen, der andere zur Erhaltung des geistigen Lebens bestimmt gewesen sei. So viel von dem Baume selbst.

Es hat sich aber zugleich im Laufe der Erörterung ergeben, oder es läßt sich doch leicht daraus herleiten, wie würdig der Verfasser von dem Wesen der Moral, von Jehovah und von dem ursprünglichen Zustande des ersten Menschen dachte. — Er dachte sich den Menschen, um das hierher Gehörige noch einmal kurz zusammenzufassen, ursprünglich nicht, wie Schiller annimmt, im Zustande thierischer Dumpfheit, oder als ein nur mit Instinct und Sinnlichkeit begabtes Wesen, sondern im Besitze jeder Geisteskraft, die der Mensch auch jetzt noch besitzt, begabt mit Intelligenz und Freiheit — denn beides setzt schon die so oft erwähnte ihm von Jehovah mitgetheilte Vorschrift für sein Handeln voraus, wenn er sie für sich verpflichtend finden sollte, — und dazu noch geistig in jeder Hinsicht vollkommener, als nachher, als eine höchst lebendige Seele, die sich nur mit geistigen Dingen beschäftigt habe. Namentlich war der Mensch schon gleich Anfangs im Besitze einer Erkenntniß des Guten und Bösen, und zwar im Besitze einer weit bessern, als er sich später durch

Ausübung des Bösen erwarb. Ursprünglich war er eine Art Prometheus, der das Gute und Böse unmittelbar durch Jehovah, ohne es zuvor erst ausgeübt zu haben, gleichsam prophetisch, erkannte, und sich dadurch vor den übeln Folgen des Bösen hüten konnte; nachher aber ein Epimetheus, der das Böse ausübte, um es kennen zu lernen, am Ende aber doch nichts Anderes als gut und nichts Anderes als böse kennen lernte, als was er vorher schon als solches erkannt hatte. Ursprünglich war er wahrhaft gottähnlich, indem er mit Jehovah nicht nur gerade dasselbe als gut oder böse, und dieses auch ohne erst durch die Erfahrung darüber belehrt zu sein, als gut oder böse erkannte, sondern auch aus dem reinsten Motive, bloß aus dem Beweggrunde des göttlichen Willens das eine übte und das andere mied; er war ihm ähnlich im Erkennen des Guten und Bösen und zugleich auch im Wollen; nachher aber erwarb er sich, wie durch die Stelle **III.** 22. vielleicht angedeutet wird, eine Erkenntniß nach Art jener des ersten gefallenen Geistes, und seine sonst so klare Erkenntniß des Guten und Bösen wurde durch die Reize der Sinnlichkeit getrübt, so daß er sich nur allmälig durch die Empfindung der übeln Folgen des ausgeübten Bösen wieder dazu erheben konnte; und da konnte er doch immerhin das Gute nicht wohl mehr üben und das Böse nicht wohl mehr meiden, ohne daß sich der Gedanke an die einmal gekosteten übeln Folgen des Bösen unter die Motive seines Handelns gemischt hätte. Daher wird denn auch Koh. **VII.** 30. bemerkt, daß Gott dem Menschen gleich Anfangs die rechte Richtung gegeben (ihn in Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen), dieser selbst aber tausend andere Wege gesucht habe. Und wenn in der Schöpfungsgeschichte **I.** 26. 27. bemerkt wird, Gott habe den Menschen nach seinem Bilde, בְּצַלְמוֹ, und seiner Weise gemäß, כִּדְמוּתוֹ, erschaffen, so ist dort, da diese Ausdrücke aus den bei Erklärung der Stelle **II.** 7. (Heft 24. S. 90—92.) angegebenen Gründen nur von der geistigen Aehnlichkeit des

Menschen mit Gott zu verstehen sind, am Ende auch wohl gerade, oder doch vorzugsweise an diese Aehnlichkeit im Erkennen des Guten und Bösen und im Wollen des Guten zu denken, bei dem Ausdrucke בְּצַלְמוֹ nämlich an die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott im Erkennen, und bei dem Ausdrucke כִּדְמוּתוֹ, ad ritum eius, an ihre Aehnlichkeit im Wollen. Doch wie dem auch sei, auf jeden Fall erhellt aus dem Gesagten, daß der Verfasser sich den Menschen ursprünglich auch geistig in jeder Hinsicht vollkommener dachte, als nach Uebertretung des göttlichen Verbotes, — und bei der Unstatthaftigkeit der Annahme, daß er die Welt zuerst als ein bewußtloses, von fremder Hand zu ernährendes Kind erblickt habe, sehe ich der vielen entgegengesetzten Hypothesen ungeachtet, nicht im mindesten, was sich füglich dagegen erinnern ließe. Denn daß ihn der Verfasser gleich Anfangs nicht gerade schon im Besitze aller im Laufe der Zeit durch die Erfahrung erworbenen Kenntnisse, sondern nur an eine größere jugendliche Energie, Empfänglichkeit und Harmonie seiner Geisteskräfte gedacht habe, erhellt aus den Stellen II. 17—21. II. 5. und II. 25., indem der Mensch nach der ersten Stelle unmittelbar durch Jehovah nur seine Erkenntniß des Guten und Bösen besaß, seine übrigen Kenntnisse sich aber erst allmälig durch eigene Beobachtung der Werke Jehovah's erwarb und durch die Erfindung der Sprache festhalten und ordnen lernte; nach den beiden andern Stellen aber doch eine höchst lebendige Seele ohne überwiegend sinnliche und den Geist verdumpfende Begierden war. Und gerade durch diese lebendige Regsamkeit und Harmonie der Geisteskräfte wird der Grad geistiger Vollkommenheit des Menschen bestimmt, nicht durch die Menge des Materials empirischer, sei es durch eigene oder fremde Erfahrung erworbener Begriffe und Kenntnisse. Aber gerade dieses bloße Material, das von Außen in den Geist hineinkommt, scheinen Manche nur als den einzigen Maßstab geistiger

Vollkommenheit zu kennen; und daher ist es erklärbar, daß dieser und jener sich den ersten Menschen kaum noch als ein menschliches, mit Verstand und Vernunft begabtes Wesen, höchstens nur mit Burdach als einen an den Brüsten der Natur schlafenden Säugling, denkt, da doch bei der so natürlichen Voraussetzung des Verfassers, daß der Mensch als lebenskräftiger Jüngling ins Dasein getreten sei, schon die analoge Erscheinung, daß man in der Jugend lebhafter empfindet und leichter denkt, behält und lernt, als in spätern Jahren, auf eine ungewöhnliche Regsamkeit und Energie seiner Geisteskräfte schließen läßt. — Daß sich der Verfasser nun ferner auch unter Jehovah nicht, wie Buttmann meint, ein mißgünstiges und neidisches Wesen, sondern einen gütigen und liebenden Vater vorgestellt habe, ergibt sich aus dem Gesagten von selbst und bedarf keiner weitern Erörterung mehr. — Eben so erhellt auch daraus, daß der wahrhaft Weise, der diese Erzählung schrieb, schon besser wußte, was gut und böse sei, als mancher, der ihn die Erkenntniß des Guten und Bösen dem ersten Menschen absprechen läßt. Wie die Bäume des Vergnügens und den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, so unterschied er auch schon im Gegensatze zu den Hedonisten alter und neuer Zeit das Gute von dem Angenehmen und das Böse von dem Unangenehmen. Für angenehm hielt er das, was den Menschen ohne sein Zuthun als sinnliches oder empfindendes Wesen, — für gut aber das, was ihn als frei handelndes Wesen beglückt und befriedigt, und darunter verstand er wiederum nur das, was Jehovah's Willen oder dem göttlichen Gesetze für das Handeln des Menschen gemäß ist, also nicht etwa, wie man jüngst behauptet hat, s. v. a. anständig, sondern gerade dasselbe, was auch jetzt noch jede theologische Moral darunter versteht. Er hatte eine rein theologische Moral, wie sie in allen übrigen Schriften des a. T. gelehrt wird. Sein Grundsatz war: „Handele dem göttlichen Willen gemäß oder richte dich in deinem

Thun und Wollen nach dem göttlichen Willen, und zwar ohne Rücksicht auf äußere Reize (vergl. III. 6.) bloß aus dem Beweggrunde des göttlichen Willens (III. 17.); dann wird es dir wohlergehen;" und nach diesem Grundsatze, der an die Lehre des Christenthums: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist," erinnert, das Gute und Böse zu erkennen, hielt er nicht, wie Buttmann will, für einen Vorzug, den sich der Mensch zu Jehovah's größtem Mißfallen und Aerger erst selbst erworben, sondern gerade umgekehrt für einen Vorzug, den ihm Jehovah selbst verliehen habe. Der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen war nach seiner Ansicht gerade zum Behufe dieser Erkenntniß in den Garten gepflanzt. Nur war er der Ansicht, daß man das Gute und Böse schon vor allem Handeln durch das göttliche Gesetz erkennen solle, ohne sich erst nach dem Handeln durch die Empfindung der übeln Folgen des Bösen darüber belehren zu lassen. Eine auf diese Art durch Ausübung des Bösen erworbene Erkenntniß betrachtete er freilich als Jehovah sehr mißfällig, aber nicht, als ob er vorausgesetzt hätte, Jehovah gönne sie dem Menschen nicht oder beneide ihn deshalb, sondern einzig und allein, weil er es für thöricht hielt, durch Schaden klug zu werden, und weil er der Ueberzeugung war, durch eigene Erfahrung könne sich der Mensch keine bessere Erkenntniß des Guten und Bösen erwerben, als ihm Jehovah, der Schöpfer und Gesetzgeber der Welt, von vorne herein schon mitgetheilt und in die Seele geschrieben habe. — Von jeder andern, auch empirischen, Erkenntniß aber hielt er, daß sie Jehovah sehr wohlgefällig sei. Die Vögel des Himmels und die Thiere des Feldes, überhaupt die Erscheinungen der Natur, die Werke Jehovah's, zu beobachten, Namen dafür zu schaffen, und so den Erkenntnißkreis des Geistes zu erweitern und das Einzelne darin zu fixiren, hielt er für ganz paradiesische Beschäftigungen, wozu Jehovah selbst dem Menschen Anlaß gegeben habe (II. 18. 19.).

— Daraus ergibt sich nun weiter, daß er auch das Uebel in der Welt nicht, wie Rousseau, von der Ausbildung des menschlichen Geistes, sondern nur von der Thorheit, das durch Jehovah oder durch die Stimme des Gewissens schon als Böse erkannte Böse auch noch durch Ausübung desselben kennen zu lernen, oder w. d. i. von dem Mißbrauche der Freiheit, von der Sünde, hergeleitet habe, und dachte er darin nicht weit vernünftiger, als der Philosoph von Genf? — Ueberhaupt hat man Kenntnisse und Weisheit von je geachtet. Für die Behauptung Buttmanns, daß der Mensch in den ältesten Zeiten gegen das Streben nach höherer Erkenntniß von Haß und Vorurtheil eingenommen gewesen sei, möchte es schwerlich genügende Beispiele geben. Es gibt vielmehr die triftigsten Beweise für das Gegentheil. Doch bedarf es hier der nähern Erörterung nicht. Genug, daß der Verfasser vorliegender Erzählung nicht, wie es Schiller und Buttmann geschienen hat, von einem Paradiese der Unwissenheit und Knechtschaft, sondern von einem Paradiese der Wissenschaft und Freiheit redet. Das ist durch das Gesagte zur Genüge dargethan und wird sich weiterhin noch auffallender bestätigen.

Zuvor ist jedoch erst noch weiter von der Anmuth des Gartens die Rede, von einem Bache nämlich oder von einem Flüßchen, das den Garten durchschlängelt und sich weiterfließend allmälig zu einem bedeutenden Strome ausgedehnt habe, so daß er zu den vier Hauptflüssen gezählt worden sei (II. 10—14.). Wir haben die Stelle schon anderswo in dieser Zeitschrift (Heft 16. S. 79. ff.) erörtert. Hier nur des Zusammenhangs wegen eine kurze Wiederholung des gefundenen Resultates mit einigen Zusätzen und Berichtigungen dazu. Nach der gewöhnlichen Auffassung der Stelle hätte man sich unter dem Gewässer des Gartens einen Urstrom, der ähnlich der Quelle Arbechsur oder wie Homers Okeanos (cf. Flav. Ioseph. Antiqq. I. 2.) alle übrigen Flüsse, wenigstens die vier Hauptflüsse der alten

Welt, den Pischon im Lande Chavilah, den Gichon (Nil) im Lande Cusch (Aethiopien), den Tigris in Assyrien und den Euphrat in Babylonien, aus sich habe hervorgehen lassen, zu denken. Denn man pflegt die Worte V. 10. וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים: die der Aufzählung jener vier Flüsse vorhergehen, zu übersetzen: „Und es ging ein Fluß von Eden aus zu wässern den Garten und von da theilte er sich und wurde zu vier Flüssen (oder Flußarmen)." Allein diese Uebersetzung ist nach der gegebenen Erklärung nicht richtig. Denn genau genommen bedeutet נִפְרַד, wie dort nachgewiesen ist, nicht sich theilen oder spalten, sondern, wie I. Mos. XIII. 9. Richt. IV. 11. Hos. IV. 14., sich entfernen oder fortziehen, und רָאשִׁים nicht Arme von Flüssen oder Flüsse schlechthin, sondern Hauptflüsse, und die Phrase לְ הָיָה ist doppelsinnig, indem sie nicht nur zu etwas werden, sondern auch zu etwas zugehörig werden bedeuten kann. Es ist daher, da die Vorstellung von vier aus einem einzigen hervorgehenden Flüssen zu unnatürlich und von den vier aufgezählten, länderweit von einander entlegenen Flüssen, dem Pischon in Chavilah, dem Gichon oder Nil in Cusch (Aethiopien), Tigris in Assyrien und Euphrat in Babylonien, nicht wahr ist, am wenigsten von dem Nil in Aethiopien und Euphrat in Babylonien, indem sich diese einander geradezu entgegenfließen, und also unmöglich aus einem und demselben Flusse hervorgehen konnten, bei der genauen Bekanntschaft mit diesen Flüssen, die der Verfasser an den Tag legt, und die wegen ihrer Nähe bei jedem Hebräer damaliger Zeit vorausgesetzt werden darf, ohne Zweifel zu übersetzen:

„Und ein Fluß ging von Eden aus, zu wässern den Garten, und von da entfernte er sich (zog er weiter) und wurde zugehörig zu

den vier Hauptflüssen (wurde einer von den vier Hauptflüssen)."

Der Verfasser will also bloß sagen, der Fluß der Gegend, worin das erste Menschenpaar gewohnt habe, sei, aus dem Garten weiterströmend, so groß und bedeutend geworden, daß man ihn zu den vier Hauptflüssen gezählt habe — und das ist ein Gedanke, der vernünftig ist. Denn natürlich mußte ein Fluß, an dessen Ufern das Menschengeschlecht seine Jugend verlebt hatte, wenn er sonst nur bedeutend genug war, auch bei den Nachkommen im Andenken bleiben und daher auch mit den bedeutendsten der übrigen Flüsse, die man späterhin noch kennen lernte, unter die Zahl der Hauptflüsse aufgenommen werden. — Es ist nun ohne Zweifel einer von den vier Flüssen, die die V. 11—14. namentlich angeführt sind. Denn an einen fünften zu denken, der zu den vier genannten noch hinzugetreten sei, ist zuvörderst von Seiten des hebräischen Sprachgebrauchs nicht nöthig, indem לְ auch anderswo nicht selten steht, wo wir מִן erwarten; z. B. in der Phrase אַחַת לָהֶם, eine zu ihnen statt eine von ihnen (Ezech. I. 6. vergl. Gesen. unter לְ); dann aber des Zusammenhangs wegen auch nicht zulässig, indem sonst gerade der wichtigste Fluß gar nicht genannt wäre. Aber welcher es denn gerade gewesen sei, der den Garten durchströmte, ob der erste oder einer von den drei übrigen, könnte noch zweifelhaft scheinen. Denn ausdrücklich bezeichnet ihn der Verfasser nicht. Allein es läßt sich erwarten, daß er den Fluß des Gartens, wenn er ihm selbst dem Namen nach bekannt war, zuerst genannt habe, und daß er den Fluß, den er zuerst nennt, wirklich dafür gehalten habe, ist wahrscheinlich, da er ihn ausführlicher, als die drei übrigen beschreibt. Zunächst ist nun vom Pischon, dem Hauptflusse des Landes Chavilah, die Rede (V. 11. 12.):

שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסֹּבֵב אֵת כָּל־אֶרֶץ הַחֲוִילָה אֲשֶׁר־
שָׁם הַזָּהָב: וְזְהַב הָאָרֶץ הַהוּא טוֹב שָׁם הַבְּדֹלַח וְאֶבֶן הַשֹּׁהַם:

Man überſetzt hier סָבַב gewöhnlich durch umgeben, als ob der Fluß das ganze Land Chavilah umgeben hätte. Dieſe Vorſtellung befremdet, zumal da von einem ganzen Lande die Rede iſt. Allein es iſt auch keineswegs nöthig, ſie dem Verfaſſer zuzumuthen. Denn סָבַב wird auch in der Bedeutung ſich wenden, hin und her wenden, durchziehen gebraucht, z. B. Jeſ. XXIII. 16. I. Sam. VII. 16. und an a. St., und dieſe hebt, hier angewandt, nicht nur die angegebene Schwierigkeit, ſondern malt auch ſo ſchön den natürlichen Lauf der Flüſſe, die ſich ja insgeſammt mehr oder weniger, wie der Mäander, hin- und herſchlängeln, daß man kaum Bedenken tragen ſollte, ſie für einzig zuläſſig zu erklären. So wird auch das lateiniſche ambire, das man ſonſt ebenfalls durch umgeben überſetzt, von Flüſſen in der Bedeutung durchſchlängeln gebraucht, indem ſie ſich gerade, wie ein Candidat bei der Bewerbung um ein Amt, ambitus, hin- und herſchlängeln (cf. Horat. Epist. I. 16. 13.). Es wäre mithin zu überſetzen:

„Der Name des einen iſt Piſchon; er windet ſich durch das ganze Land Chavilah, wo das Gold iſt, und das Gold dieſes Landes iſt gut; auch Bdolach und Schoham gibt es daſelbſt.“

Man könnte denken, des Goldes, ſo wie des Bdolach (vergl. IV. Moſ. XI. 7.) — nach Anſicht der meiſten Exegeten ſ. v. a. *βδέλλιον*, ein wohlriechendes Harz, nach Bochart (Hieroz. II. 674.) dagegen Perlen und nach Andern ein Edelſtein, — und des Edelſteins Schoham (vergl. II. Moſ. XXVIII. 9. 20. XXXV. 9. 27. Hiob. XXVIII. 16. Ezech. XXVIII. 13.) — nach den Meiſten Sardonyx, nach Andern Onyx (vergl. Dereſer, v. Bohlen u. a.) — werde hier noch in der Abſicht ge-

dacht, um die Herrlichkeit des Paradieses zu schildern. Indessen soll dadurch doch nur das Land Chavilah näher bestimmt und von einem andern nicht goldreichen Chavilah unterschieden werden, wie wenn gesagt wäre: „er durchschlängelt jenes Chavilah, worin das Gold ist.“ Denn nach I. Mos. X. 7. 29. zu schließen, gab es zwei Chavilah, und davon ist nach I. Mos. X. 29. XXV. 18. I. Sam. XV. 7. wohl eins in Arabien zu suchen, wo bekanntlich kein bedeutender Fluß, wie Pischon es doch nach Sir. XXIV. 25. (34.) war, und nach Niebuhrs Beschreibung von Arabien S. 141 auch kein Gold gefunden wird. Das goldreiche Chavilah mit dem Flusse Pischon ist dagegen, obgleich der Name Pischon wohl mit dem in Indien, Kolchis und anderswo vorkommenden Namen Phasis zusammenfällt (vergl. Heft 16. S. 82.) nicht so ganz sicher zu bestimmen. Am wahrscheinlichsten aber ist an einen Fluß Indiens, und zwar entweder mit Buttmann und Gesenius an den Indus selbst oder an den nach Philostr. Vit. Apoll. Tyan. III. 1. im Alterthum nicht minder berühmten Hyphasis, der mit dem Indus zusammenfließt, zu denken.

Bekannter sind aber die übrigen Flüsse; denn der zweite, wovon der Verfasser sagt (V. 13.):

וְשֵׁם־הַנָּהָר הַשֵּׁנִי גִּיחוֹן הוּא הַסֹּבֵב אֵת כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ׃

„Und der Name des zweiten Flusses ist Gichon; dieser durchschlängelt das ganze Land Cusch.“

Gichon, LXX. *Γεὼν*, in Cusch, LXX. *Αἰθιοπία*, ein Fluß, dessen Name an den Aethiopenkönig *Γίγων* erinnert (cf. Steph. B. s. v. *Γιγωνός*), ist unstreitig der Nil, der Hauptfluß von Aethiopien und Aegypten, sonst im a. T. auch Jeor und Schichor, von den LXX. aber bei Jer. II. 18. auch geradezu *Γηὼν* und von Diodor I. 19., vielleicht nach seinem einheimischen Namen Ὠκεάνης (Kean?) genannt. Denn unter dem Lande Cusch, das er durchströmen soll, ist nach Ezech XXIX. 10. Jes. XX. 3. und

nach andern unzweideutigen Stellen (vergl. Gesen. unter כּוּשׁ) kein anderes Land, als Aethiopien zu verstehen. Daß ihn der Verfasser gerade nur als Fluß von Aethiopien und nicht von Aegypten bezeichnet, darf nicht befremden. Denn Aethiopien mit Meroe war in den ältesten Zeiten bedeutender, als Aegypten, das Tochterland.

Die Stelle von den beiden letzten Flüssen (V. 14.):

וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדֶּקֶל הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הוּא פְּרָת׃

übersetzt man gewöhnlich:

„Und der Name des dritten Flusses ist Chiddekel; dieser fließt vor (östlich von) Assyrien; und der vierte Fluß ist der Phrat,"

und unter den Flüssen selbst versteht man fast allgemein den Tigris und Euphrat (vergl. Dereser, v. Bohlen u. a.). Indessen hat die Stelle noch eine kleine Schwierigkeit. Gegen die Deutung der Flüsse auf den Tigris und Euphrat läßt sich zwar nichts erinnern; sie ist vielmehr ganz sicher. Daß aber קִדְמַת hier vor bedeute, sollte man nicht erwarten. Denn, genau genommen, floß der Tigris nicht vor oder östlich von Assyrien, sondern durch Assyrien, und das schon in den ältesten Zeiten, als das assyrische Reich nur eben gegründet war. Denn Assur, der Stifter desselben, baute nach I. Mos. X. 11. schon die Stadt Ninive, die an der Ostseite des Tigris lag (cf. Ammian. Marc. XXIII. 6.). Soll also die Stelle nicht mit I. Mos. X. 11. in Widerspruch stehen, so muß קִדְמַת hier etwas Anderes, als vor bedeuten, und das ist in der That sehr wahrscheinlich. Denn הֹלֵךְ ist wohl, im transitiven Sinne gefaßt, unmittelbar mit אַשּׁוּר zu verbinden (vergl. V. Mos. I. 19. Hiob XXIX. 3.): „dieser durchströmt Assyrien," — und קִדְמַת als Adverbium und zwar in der Bedeutung vorwärts, praeceps, aufzufassen:

— „dieser strömt vorwärts durch Assyrien," — so daß dadurch der Tigris im Gegensatze zu den vorhin erwähnten sich nur langsam hin- und herwindenden Flüssen als ein rasch vorwärts strömender Fluß bezeichnet würde. Denn sein Name soll s. v. a. Pfeil bedeuten und diesen soll er gerade von seinem raschen Vorwärtsströmen erhalten haben (Strab. XI. 14. 8. p. 529. Plin. Hist. nat. VI. 27. cf. Horat. Od. IV. 14. 46: rapidus Tigris); und daß קִדְמַת, von קָדַם, vorangehen, die prägnante Bedeutung vorwärts, praeceps, wohl zulasse, zeigt das stammverwandte קְדִימָה Hab. I. 9.: כֻּלָּה לְחָמָס יָבוֹא מְגַמַּת פְּנֵיהֶם קָדִימָה, d. i. „die ganze Schaar der Gesichter stürmt vorwärts zur Gewaltthat (vergl. קָדֵם Hiob XXIII. 8.)." Den Euphrat setzt der Verfasser, indem er seine Lage nicht näher bestimmt, als ganz bekannt voraus, und war ihm dieser so genau bekannt, so konnte ihm auch wohl die Lage und das rasche Vorwärtsströmen des Tigris nicht unbekannt sein.

Das wäre nun das älteste geographische Document, worüber so viel geschrieben worden, eine ganz einfache und nüchterne Beschreibung, ohne Anspielung auf einen der Quelle Ardechsur ähnlichen Urstrom und ohne Fabeln und Mährchen, wie sie griechische Schriftsteller wohl vom Paktolus und Marsyas erzählen; aber doch schön und etwas malerisch; denn der eine Fluß windet sich langsam und majestätisch daher, der andere schießt vorwärts, wie ein Pfeil. Aber dem Garten entströmt nur einer von den vier Flüssen, und zwar, wie es scheint, der Pischon, und die übrigen sind nur beiläufig erwähnt, sei es, weil sie ebenfalls Anspruch darauf machten, dem Ursitze des Menschengeschlechts anzugehören (es sind wenigstens insgesammt Flüsse von Gegenden, die sehr früh bevölkert erscheinen), oder weil sie in der Volkssage einmal als die vier Hauptflüsse sprichwörtlich geworden waren, oder weil der Verfasser die ihm dargebotene Gelegen-

heit benutzen wollte, die Fluß- und Länderkunde seiner Leser zu erweitern und sie durch Hervorhebung der bedeutendsten Flüsse und Länder seiner Zeit auf die Größe und Herrlichkeit der Erde aufmerksam zu machen.

Aber was *sollte* denn nun der Mensch in diesem Garten, in dieser herrlichen Welt? wozu war er bestimmt? Man erwartet, zu dem erhabensten Berufe, der sich für Menschen nur denken läßt. Denn seinetwegen war die Welt ursprünglich so vollkommen (II. 5. III. 17. ff.), seinetwegen standen die Bäume des Vergnügens, der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen im Garten (II. 9.); nur ihn allein hatte Jehovah vor allen übrigen Wesen der Erde mit seinem eigenen Hauche beseelt (II. 7.). Allein man liest V. 15. nach der gewöhnlichen Punctation:

וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־ הָאָדָם וַיַּנִּחֵהוּ בְּגַן־ עֵדֶן לְעָבְדָהּ
וּלְשָׁמְרָהּ׃

als ob der Sinn wäre: „Und Jehovah Elohim nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Edens, ihn zu bauen und zu bewachen.“ Dieser Gedanke befremdet. Für eine so lebendige Seele, als der Mensch war (II. 7.), erwartet man eine höhere Bestimmung, als diese, daß er den Garten baue und bewache. Auch beachte man, daß Garten- und Feldbau wenig von einander verschieden sind (V. Mos. XI. 10.), und zu Arbeiten dieser Art wurde der Mensch erst späterhin verurtheilt (Cap. III. 17.). Anfangs war die Erde so fruchtbar, daß es noch keines Ackerbaues bedurfte (II. 5. 6. III. 17. ff.), und im Garten stand dazu noch der Baum des Lebens, zu dessen Früchten man nur die Hand auszustrecken brauchte, um Lebensnahrung im Ueberfluß und die beste Lebensnahrung zu erhalten (vergl. Erkl. V. 9.), Unkraut auszujäten gab es noch nicht (II. 5.), vor wilden Thieren hatte man trotz Rosenmüllers Besorgniß noch nichts zu fürchten (II. 19. 20. III. 15.): — und gleichwohl wäre der Mensch

bestimmt gewesen, den Garten zu bauen und zu bewachen? Man sieht, es wäre bedenklich, dieses anzunehmen. Und wie leicht ist es, einen andern und bessern Gedanken in der Stelle zu finden! Auch die Grammatik hat gegen die gewöhnliche Auffassung der Stelle etwas zu erinnern. Denn בֵּן ist sonst immer nur ein Nomen Masculinum und hier müßte es, um mit ה, dem Suffixum der dritten Person weiblichen Geschlechts in Beziehung zu stehen, als Femininum gebraucht sein. Freilich nimmt Gesenius um der vorliegenden Stelle, und zwar einzig und allein um der vorliegenden Stelle willen, im Gegensatze zu den frühern Lexikographen an, daß es nicht bloß ein Masculinum, sondern generis communis sei; allein, daß er in diesem Puncte ohne hinlänglichen Grund von den frühern Lexikographen abweiche, erhellt, wo nicht aus dem sonstigen Gebrauche des Wortes und aus der Pluralform בָּנִים, doch wenigstens daraus, daß neben בֵּן, als Masculinum, noch zwei eigens davon gebildete Feminina mit der gewöhnlichen Femininform gebräuchlich sind, ich meine בִּנָּה (Jes. I. 30. Hiob VIII. 16. Amos IV. 9. IX. 14.) und גְּבָה (Hoh. Ld. VI. 11. Esth. I. 5. VII. 7. 8.). Es ist also durchaus unstatthaft, בֵּן hier anders, denn als bloßes Masculinum aufzufassen, und wenn man dessenungeachtet noch das Suffixum ה darauf bezieht, so ist das eine eben so große Abweichung vom Sprachgebrauche, als wenn man im Deutschen sagen wollte: „Jehovah setzte ihn in den Garten, um sie anzubauen und sie zu bewachen." Dieser Umstand führt auf die richtige Erklärung der Stelle. Man lasse die Worte im Wesentlichen nur ganz unverändert; betrachte aber עברה und שמרה nicht als Verba mit Suffixen, sondern als selbstständige Substantiva (עֲבֹדָה, cultus, Verehrung, Anbau II. Mos. XII. 26. XXX. 16. IV. Mos. IV. 23. 25.; Neh. X. 38. ꝛc.,

שְׁמָרָה, observatio, observantia, Obacht, Wache Ps. LXXVII. 5.) und lese mithin statt לְעֲבָרָה וּלְשָׁמְרָה mit veränderter Punctation לַעֲבָרָה וּלְשָׁמְרָה ohne Mappik. Dann ist grammatisch Alles in der Ordnung und dann ergibt sich auch ein Gedanke, wie ihn der Zusammenhang fordert, der Gedanke, daß Jehovah den Menschen zur Verehrung und zur Obacht, ad cultum et observantiam, sei es nun zur Beobachtung des unmittelbar darauf folgenden Gesetzes (II. 16. 17) oder zur Beobachtung der Natur, um das Weltgebäude kennen zu lernen (II. 19. 20.), in den Garten gesetzt habe. Denn wie עָבַר dem lateinischen colere entsprechend nicht nur anbauen, sondern auch dienen und verehren bedeutet, so bedeutet auch עֲבֹדָה nicht nur Anbau, sondern auch Dienst und Verehrung, und das fast immer, so oft nur Jehovah dabei erwähnt wird (vergl. II. Mos. III. 12. IX. 1. 13. X. 25. XII. 25. 26. XIII. 5. XXX. 16. XXXV. 24. IV. Mos. IV. 23. 35. Hiob XXXVI. 11. Richt. II. 13. Jes. XIX. 21. 23. Jer. XLIV. 3.), und wie שָׁמַר (vielleicht mit שָׁמַע verwandt) nicht nur s. v. a. bewachen, custodire bedeutet, sondern auch in der Bedeutung observare vom Beobachten oder Befolgen göttlicher Befehle (I. Kön. XI. 10.), vom Beobachten des Sabbaths (Jes. LVI. 2.), vom Halten eines Bundes (I. Mos. XVII. 9. 10.), vom Beobachten des menschlichen Lebens (Ps. XVII. 2.) gebraucht wird, so bedeutet folgerecht auch das davon abgeleitete שְׁמֻרָה (Ps. LXXVII. 5.) nicht nur Wache, sondern auch s. v. a. *observatio* und *observantia*, Obacht, Beobachtung, Folgsamkeit, Gehorsam, und daß dem Hebräer diese Auffassung des Wortes sehr nahe liegen mußte, zeigt außer andern Derivaten insbesondere שְׁמָרִים d. i. Feier oder Beobachtung eines Festes

(II. Mos. XII. 42.). Nun könnte freilich auch bei dieser Punctation noch immerhin nicht nur der Gedanke: „Jehovah setzte den Menschen zur Verehrung (seiner) und zur Beobachtung (seiner Gebote oder Werke) in den Garten," sondern auch der Gedanke: „Jehovah setzte ihn zum Anbau und zur Wache (des Gartens) in den Garten," — in der Stelle liegen. Allein da der letztere Gedanke mit der gewöhnlichen Uebersetzung, was den Zusammenhang betrifft, in dieselben Schwierigkeiten verwickelt, und da, wie sich bald ergeben wird, die unmittelbar darauf folgenden Verse für den ersten Gedanken sprechen, so ist zu übersetzen:

> „Und Jehovah Elohim nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten zur Verehrung und zur Obacht ad cultum et observantiam, לְעָבְדָה וּלְשָׁמְרָה;"

d. i. zur Verehrung seiner selbst und zur Beobachtung des nachfolgenden Gesetzes oder zur Beobachtung seiner Werke in der freien Natur. Der erste Mensch hatte mithin, wie jeder Hebräer, und insbesondere der Priester und Levit, den hohen Beruf, ein Diener und Verehrer Jehovah's, עַבְדְיָה, עַבְדִיאֵל, עֹבֵד יְהוָה, zu sein, und weil er fortwährend gleichsam Sabbath feiern sollte, so hatte Jehovah durch den Baum des Lebens dafür gesorgt, daß er noch keine geräuschvolle Handarbeit zu verrichten brauchte. Merkwürdig ist es, daß auch der heilige Gregorius von Nazianz in der Stelle einen ähnlichen Gedanken fand, freilich indem er das Anbauen des Gartens allegorisch auf das Anbauen göttlicher Ideen deutete (cf. Serm. 38.); aber diese Allegorie zeigt doch, daß er trotz der ungenauen Uebersetzung der LXX., die er wahrscheinlich vor sich hatte, doch das Richtige fühlte.

Aber worin bestand denn die Gottesverehrung, zu der Jehovah den Menschen bestimmte? Die Erzählung fährt weiter fort (V. 16. 17.):

וַיְצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָדָם לֵאמֹר מִכֹּל עֵץ־הַגָּן אָכֹל
תֹּאכֵל: וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְיוֹם
אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת:

d. i. „Und Jehovah Elohim gebot dem Menschen und sprach: Iß von allen Bäumen des Gartens; aber von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, — von dem sollst du nicht essen; denn wann du davon issest, wirst du des Todes sterben."

Es ist schon oben zu V. 9. nachgewiesen — und dient noch zur Bestätigung der von dem vorhergehenden Verse gegebenen Erklärung, — daß gerade in der Befolgung dieser Vorschrift, wodurch Jehovah dem Menschen von den Bäumen des Vergnügens und von dem Baume des Lebens zu genießen erlaubte, den Genuß von den Früchten des Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen aber verbot (vergl. III. 3.), der Gottesdienst des ersten Menschen bestehen sollte. Denn dieses Verbot hatte, wie dort nachgewiesen ist, einen rein sittlichen Zweck, keinen andern nämlich, als dem Menschen die Pflicht des Gehorsams gegen Jehovah aufzuerlegen und dadurch sofort Gelegenheit zu geben, sittlich zu handeln, war also kein dem Menschen zur Beeinträchtigung gegebenes Verbot moralischer Erkenntniß, im Sinne der hebräischen Moral, sondern gerade umgekehrt eine dem Menschen in Ansehung der Früchte des Baumes (III. 3.) zu seinem Besten gegebene Vorschrift für sein Handeln, mit deren Verständniß er sofort und vor allem Handeln in einem bestimmten Falle erkannte, was in diesem Falle gut und böse sei, oder was er Jehovah's Willen gemäß zu thun und zu meiden habe; den Gehorsam gegen Jehovah erkannte er nämlich als gut und den Ungehorsam als böse; und gerade deshalb, weil der Baum ihn, wie eine Gesetztafel daran erinnern sollte, hieß er Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Es ist, als ob Jehovah zum Men-

schen gesagt hätte: „Von allen Bäumen des Gartens, von den Bäumen des Vergnügens und vom Baume des Lebens darfst du essen; was aber den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen betrifft, so ist er nicht zum Genusse, sondern nur zur Belebung und Anwendung dieser Erkenntniß bestimmt (das מִמֶּנּוּ nach וּמֵעֵץ steht nicht pleonastisch), indem er dich stets an das Gute und Böse oder an das, was meinem Willen gemäß und nicht gemäß ist, erinnern soll. Ich gebe dir das Verbot, davon zu genießen, daß du deine Liebe und deinen Gehorsam gegen mich beweisest. Suchst du aber durch den Genuß zu erfahren, ob das, was du jetzt durch mein Verbot als böse erkennst, auch wirklich böse und nachtheilig sei, so wirst du des Todes sterben. Ich sage es dir voraus; denn du bist ein vernünftiges Wesen, das von vorne herein, was gut und böse ist, erkennen und danach handeln, nicht aber erst durch die Erfahrung darüber belehrt werden soll.“ Dieses Verbot, der Bund Jehovah's mit Adam, wovon Hoseas VI. 7. redet, setzt also bei dem ersten Menschen eben sowohl Vernunft und freien Willen voraus, als der Dekalog dieses bei den Israeliten am Berge Sinai voraussetzt, so daß die Annahme Schiller's und Anderer, daß der Verfasser sich den ersten Menschen nur als ein unmündiges oder als ein thierisches, nur mit Instinct und Sinnlichkeit begabtes Wesen gedacht habe, völlig unstatthaft ist. Der Sirachide hat das Verbot gerade so, wie wir, als ein Verbot, wodurch der Mensch sofort erkannt habe, was gut und böse sei, aufgefaßt (vergl. Sir. XVII. 6.). Das Alles ist aber schon zur Genüge dargethan. — Hier nur noch über den Ausdruck בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ eine kleine Bemerkung. Man pflegt nämlich die Schlußworte zu übersetzen: „An dem Tage, wo du davon issest, wirst du des Todes sterben,“ — und dann findet man es auffallend, daß der Mensch späterhin den Tag des Genusses noch überlebt. Allein בְּיוֹם אֲכֹל

hat eine allgemeine Bedeutung, am Tage des Genusses. Es kann dieses, kann aber auch bedeuten: durch den Tag des Genusses, zufolge dieses Tages (vergl. בְּיוֹם IV. Mos. XV. 23. Jes. XX. 2. בְּשָׁגְגָה III. Mos. IV. 2. 27. בְּצַלְמֵנוּ I. Mos. I. 26. יוֹם בְּיוֹם Esr. III. 4. ꝛc. vergl. Gesen. unter בְּ), vielleicht auch mit der Tagung des Genusses d. i. wenn es an den Tag kommt, daß du davon genossen (vergl. Ekkl. II. 4. Heft 24. S. 62.), so daß also auch ganz einfach übersetzt werden darf: „durch den Tag des Genusses, oder zufolge desselben wirst du (früher oder später) des Todes sterben." Dann aber hat מָוֶת Tod, im Gegensatze zu dem metaphorischen Gebrauche von חַיִּים Leben für Glück, Glückseligkeit (Ps. XXXIV. 13. Spr. IV. 22. XII. 28.), nicht selten auch die ganz allgemeine metaphorische Bedeutung Unglück oder Verderben (vergl. Spr. XI. 19. XII. 28. XV. 10. Hos. XIII. 1.) und dadurch wird die Schwierigkeit vollends gehoben. Denn es kann somit auch der Gedanke in den Worten liegen: „durch den Tag des Genusses wirst du in's Unglück und Verderben bis zum völligen Tode gerathen;" — und da an so vielen andern Stellen des a. T. bemerkt wird, daß die Befolgung des göttlichen Willens Glück oder Leben, die Uebertretung seiner Gesetze dagegen Tod oder Verderben mit sich führe (vergl. III. Mos. XVIII. 5. V. Mos. IV. 1. XXVIII. 66. XXX. 15. Ps. CXIX. 144. Spr. III. 2. IV. 10. VII. 2. Ezech. XX. 11. Bar. IV. 1. Sir. VII. 9.), so ist trotz der entgegengesetzten Ansicht mehrerer Exegeten mit Symmachus und Origenes anzunehmen, daß der Ausdruck מוֹת תָּמוּת an der vorliegenden Stelle von den schädlichen Folgen der Sünde überhaupt zu verstehen sei. — So viel über die Bestimmung des Menschen, Jehovah zu verehren und über die Art und Weise dieser Verehrung.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Ueber Gewalt und Furcht (vis et metus) als Ehehindernis. Vom Domcapitular Dr. München.

Dieser Gegenstand findet sich in vielen Werken besprochen, in den gangbarsten aber theils in solcher Kürze und theils so ohne Nachweise, daß man sich bei aufstoßenden Schwierigkeiten in der praktischen Amtsführung vergebens nach Aufschluß darin umsieht und für sich selbst keinen festen Anhalt gewinnt, so lange die Lehre nicht in ihren letzten Gründen erkannt ist*). Die Schriften, welche ausführlicher davon handeln, stehen weniger zu Gebote und haben auch meistens schon in der Methode, mehr die Auktoritäten für die verschiedenen Meinungen aufzuzählen, als die Sache selbst zu betrachten und die Rechtsbestimmungen zu erwägen, etwas eigenes Abschreckendes. Diese Art der Beweisführung macht eher ängstlich und verwirrt, als sie überzeugt, und ist nicht geeignet, die eigenthümlichen Schwierigkeiten und Dunkelheiten, welche die Sache noch darbietet, zu beseitigen. Jene praktische Rücksicht veranlaßte zunächst diese Untersuchung, weshalb sie sich in der Einfachheit und Klarheit und damit die Einsicht erleichtert werde, in möglicher Anschaulichkeit halten wird. Würde sie Einigen nützlich, oder gelänge es ihr, durch Aufhellung des einen oder des andern Theiles einen Beitrag zu dieser Lehre zu liefern, so wäre sie reichlich belohnt.

§. 1. Die Einwilligung an sich, als innere Einstimmung des Willens mit dem Willen eines Andern, und die Aeußerung derselben, welche bekanntlich ebenfalls Ein-

*) Man findet die ganze Lehre in 8 bis 10 Zeilen abgethan. Enthalten diese dann noch bedeutende Unrichtigkeiten, so kann die Ausbeute des Wahren und Brauchbaren nur gering sein. In dem Werke von Fr. Stapf: „Vollständiger Pastoral-Unterricht über die Ehe," herausgegeben und vermehrt von C. Egger, 5te Aufl. Frankfurt a. M. 1831. nimmt sie 5 Seiten (136—141) ein. Davon ist mehr als ein Drittel theils an dieser Stelle überflüssig und theils unrichtig, und ob der Rest den Gegenstand „vollständig" abhandelt und erschöpft, wird sich im Verlaufe zeigen.

willigung genannt wird, kann durch keine äußere Gewalt mit physischer Nothwendigkeit bewirkt werden, da beide keine Handlungen sind, welche einer äußern Nothwendigkeit unterliegen. Bewegungen des Körpers, Leiden und Mißhandlungen können mit physischer Nothwendigkeit, d. h. mit absoluter Gewalt herangebracht werden, eine innere Willensstimmung und die Erklärung einer solchen Willensstimmung aber sind nicht ihr Werk und können nicht ohne eigene innere Thätigkeit des Subjectes und ohne seine Selbstbestimmung zu Stande kommen. „Wenn mein Wille nicht dabei ist, antwortete die h. Lucia dem Richter, so wird meine Reinigkeit nicht verletzt werden", und „Ita, sagt der h. Augustinus*) ne aliquem polluat aliena libido, metuitur? Non polluit, si aliena erit, si autem polluet, aliena non erit .... nullus autem magnanimus et pudicus in potestate habet, quid de sua carne fiat, sed tantum, quid annuat mente vel renuat; quis tandem sana mente putaverit, se perdere pudicitiam, si forte in apprehensa et oppressa carne sua exerceatur et expleatur libido non sua?" Daher kann bei Abschließung der Ehe durch gegenseitige Einwilligung nicht von absoluter, sondern nur von kompulsiver Gewalt, d. h. von wirklicher Anwendung von Zwangsmitteln oder von Drohungen eines Uebels zur Abnöthigung der verlangten Erklärung vermöge der Empfindung des Schmerzes und der Furcht, die Rede sein**). Dabei ist es nicht der Zwang, welcher die Einwilligung oder die Erklärung derselben bewirkt, sondern es ist die durch das Zwangsmittel erzeugte Empfindung des Schmerzes und die durch die Vorstellung des angedroheten Uebels erregte Furcht, welche das Subjekt zu der Selbstbestimmung vermag, seinen Willen mit dem Willen des Andern ein-

*) c. 3. C. 32. Q. 5.

**) Die Eintheilungen der Gewalt und Furcht bei Stapf S. 136 u. 137 sind dort ganz überflüssig und was er S. 138. §. 3. behauptet: „Absolute Gewalt macht die Ehe ganz ungültig u. s. w." ist nicht überdacht.

stimmig zu machen und die Erklärung der Einstimmung abzugeben. Da die Einwilligung öfters durch Drohungen und eingejagte Furcht, als durch wirkliche Anwendung von Zwangsmitteln erzwungen zu werden pflegt, so spricht man bloß von Zwang und dadurch erregter Furcht (vis et metus), und was denn von der Furcht gilt, gilt um so mehr von der durch wirkliche Zufügung körperlicher Leiden erzeugten Schmerzempfindung.

§. 2. Die Furcht wirkt bei den verschiedenen Subjekten natürlich verschieden und hebt bei dem Einen die Selbstbestimmung auf, da sie dieselbe bei Andern bloß hindert oder frei bestehen läßt, was zur Feststellung der eigentlichen Frage näher zu erwägen ist.

1. Mit den Wünschen der Seja z. B. sind die Aeltern nicht einverstanden; sie bestehen auf der Verbindung mit dem ihr bis dahin unbekannten und minder liebenswürdigen Cajus und bringen sie erst nach herben Mißhandlungen von ihrer Wahl ab. Sie lernt aber den Cajus von einer bessern Seite kennen, oder ihr bieten sich mancherlei Rücksichten dar, die ihr die Verbindung mit ihm nicht unangenehm, oder gar erwünschlich machen, um so mehr, da sie dem Verlangen der Aeltern entspricht, und sie nimmt den Cajus zu ihrem Manne.

Auf die Entschließung der Seja hat hier der angewandte Zwang keinen Einfluß, als den, daß er dazu Anlaß gibt und neben den andern Rücksichten besteht, welche zur Einwilligung vermögen, (metus concomitans) ihre Willensbestimmung ist nicht das Erzeugniß des Zwangs (metus causam dans). Sie schloß daher mit wahrer Einwilligung und aus freier Selbstbestimmung eine Ehe ab, welcher nichts mangelt und bei welcher um des Zwanges willen kein Grund obwaltet, daß sie nicht als vollgültig sollte anerkannt und in Schutz genommen werden.

2. Bertha, schwächlich von Gesundheit und empfindlich von Gemüth, lange vergebens von den Aeltern beredet und mit Strenge angegangen, verspricht endlich

dem Vater unter harten Streichen, sich mit Titus verehelichen zu wollen. Die Zudringlichkeit, die Härte der Behandlung, der Gram und die Schwermuth wegen ihrer Lage und ihrer Zukunft drücken ihr Gemüth und betäuben ihren Geist. In diesem Zustande tritt sie vor den Altar. Der Augenblick ist da, wo Titus erklärt, daß er sie zum Weibe nimmt, und wo der Priester auch an sie die Frage um ihre Einwilligung stellt. Dieses erneuert ihr die ihr erschreckliche Vorstellung von dem Unglück in der verhaßten Verbindung mit solcher Lebhaftigkeit, daß sie Besinnung und Bewußtsein verliert und so die ihr vorgesagten Worte bewußtlos nachspricht, ohne beim Erwachen zu wissen, daß sie sich und was sie erklärt hat.

Diese von Bertha erklärte Einwilligung kann nicht höher angeschlagen werden, als jede andere unwillkürliche physische Handlung und kann aus ihr keine Verpflichtung abgeleitet werden. Ihr geht einmal die innere Einwilligung und damit die Wahrheit ab, und dann ist sie rein das Erzeugniß des mit dem Zwange zugefügten Unrechtes, ohne Zuthun des Willens vom Subjekte in einem Zustande ausgegangen, worin es nicht fähig war, zu wollen und sich durch Wollen zu verpflichten. Es ist also auch abgesehen von dem Rechte, das etwa aus dem erlittenen Zwange entspringen kann, gar keine Verbindung eingegangen worden.

Allein jener Zustand der Betäubung und Bewußtlosigkeit ist ein innerer, welcher äußerlich nicht wahrgenommen wird, wenigstens nicht immer und nicht mit Gewißheit. Daher ist er für Andere nicht vorhanden, bis sein Vorhandensein nachgewiesen ist, und daher gilt die abgegebene Erklärung für sie so lange als eine wahre innerlich gewollte und gehörig frei gewollte, bis die Quelle des Entstehens, die Bewußtlosigkeit, oder doch die Ursache, der Zwang, nachgewiesen ist. So kann es kommen, daß vor dem Gewissen keine Verbindung vorhanden ist, wohl aber im Urtheile Anderer, d. h. vor dem äußern Forum besteht.

3. Mävia, kräftig an Geist und Körper, weiß den

Drohungen unausweichlicher Mißhandlungen nur durch ihre Schlauheit zu entgehen. Sie täuscht die Bedränger und erklärt, den Titius als ihren ehelichen Mann anzunehmen, allein ohne innern Willen, ohne Absicht und Gesinnung, sein Weib zu werden, sondern nur um durch die Täuschung Zeit zu gewinnen, bis sie frei handeln und sich von ihm lossagen kann.

Bei Mävia war die Wirkung der Furcht nur die Täuschung zum Schutze gegen Unrecht. Ihr ging die Fähigkeit zum Wollen und zum Verpflichten durch Wollen nicht ab; allein sie wollte nicht, was sie erklärte, wollte sich nicht zu dem verpflichten, was Andere wollten; ihrer Erklärung fehlt die wirkliche Einwilligung und die Wahrheit. Es ist also keine gegenseitige Einwilligung vorhanden und kein Vertragsverhältniß entstanden. Der ihr angethane Zwang war ein ihr zugefügtes Unrecht, ein Angriff, den zu dulden sie nicht verpflichtet war und dem sie durch die Täuschung nur zu entgehen, oder dessen Fortsetzung sie dadurch abzuwehren suchte. Entsprang ihr aus dieser Täuschung keine Verpflichtung? Jeden Falles keine Ehe, eine andere Verpflichtung aber so wenig, als aus jeder nothwendigen Selbstvertheidigung, welche sich innerhalb der erforderlichen Schranken hält. War der Zwang auch ohne Theilnahme und Mitwissen des Titius von Andern ausgegangen, so ward ihm Mävia durch die Täuschung noch nicht verpflichtet, sondern nur diejenigen, welche sie hervorriefen; höchstens könnte es unter Umständen für sie am räthlichsten werden, die Täuschung durch eine wirkliche Einwilligung zu heben. Hat sie aber durch die Täuschung nicht gefehlt, wenigstens in sofern sie die Aussage einer Unwahrheit enthält? Das ist eine noch streitige Frage*); immerhin aber ist der dadurch begangene Fehler keine schwere Versündigung und wird durch den ungerechten

*) Thom. Sanchez de sancto matrimon. sacramento, lib. 4, disput. 16. Joan. Kugler, tract. de matrimon. quaest. 41,

Zwang sehr entschuldigt, auch kann daraus für sie keine Verpflichtung gegen Andere erwachsen.

Hier kann inzwischen der Mangel an wirklicher Einwilligung ebenfalls nicht äußerlich erkannt werden. Die abgegebene Erklärung wäre daher für Andere wahr und als verpflichtend zu betrachten, so lange nicht jener Mangel, oder doch dessen Ursache erwiesen wäre. Und so wäre vor dem Gewissen keine Ehe vorhanden, wohl aber vor dem äußern Forum.

4. Der Caja Herz ist schon für einen Andern eingenommen und sie hat gegen Sejus, den die Aeltern entschieden liebgewonnen, eine fast unüberwindliche Abneigung; allein der rauhe Vater, der schon öfter seiner einmal erklärten Willensmeinung durch Schläge Nachdruck gab, droht ihr mit solcher Strenge, daß sie sich endlich, um den Mißhandlungen und den angedroheten Uebeln zu entgehen, zu der Verbindung mit Sejus entschließt und sich mit ihm verehelicht.

Der Caja gegebene Einwilligung ist wahr, keine Täuschung, und eine wirkliche Einwilligung; sie ist mit Fähigkeit zum Wollen, mit Bewußtsein und Ueberlegung, abgegeben, zwar erzwungen, aber doch mit Selbstbestimmung, obgleich nicht mit ganz freier, gewollt. Sie würde dem Sejus die Einwilligung nicht erklärt haben, wenn sie nicht durch Zwang dazu vermocht und nicht durch die dadurch erregte Furcht dazu bestimmt worden wäre (metus causam dans); allein daß sie sich durch die Furcht oder durch die Vorstellung von dem angedroheten Uebel dazu bestimmen ließ, daß sie zwischen zwei Uebeln das eine wählte nnd sich entschloß, ist das Werk ihrer eigenen Wollensthätigkeit. „Metus attenuat, non excludit culpam“*), oder, wie die Glosse**) sagt: „coacta voluntas est voluntas.“

---

*) c. 5. X. de his, quae vi (1. 40.)

**) Ad c. 2. X. ead. s. v. *coactus*. cfr. c. 1. C. 15. Q. 1.

Ist nun die so abgegebene Erklärung der Einwilligung von Rechtswirkungen und von welchen? Das ist zunächst die eigentliche Frage in der Lehre vom Zwange bei Abschließung der Ehe.

Die Einwilligung der Caja an sich betrachtet bietet nichts dar, woraus etwas auf die Vereinigung gefolgert werden könnte. Sie wollte sich als Weib mit Sejus als ihrem Manne verbinden; Wille, Absicht und Gesinnung sind auf eine wirkliche Ehe mit Sejus gerichtet: jedoch nur in Folge des Zwanges! Dieses Erleiden des Zwanges ist die einzige Seite, von welcher aus etwas in Betreff der Vereinbarung gefolgert werden kann. Der Zwang ist nämlich, als eine eigenmächtig wider den Willen der Seja gegen sie vorgenommene Handlung, um auf ihr Wollensvermögen zur Hervorrufung einer Veränderung ihrer Verhältnisse einzuwirken, ein ihr zugefügtes Unrecht. Dieser Angriff berechtigte sie von Anfang an zur Abwehr und zu dessen Vernichtung, und berechtigt sie ebenso in seiner Fortsetzung durch die erzwungene Verbindung zur Abwehr und Vernichtung. An der Fortsetzung in der Verbindung aber nahm sie selbst durch das Sichbestimmenlassen und die Entschließung mit Theil; diese selbst kann sie also nicht ganz vernichten, allein ihr bleibt denn doch in Folge des ungerechten Angriffes das Recht, zu fordern, daß das erlittene Unrecht, so viel geschehen kann, aufgehoben werde, daher nicht bloß der Angriff durch den Zwang aufhöre, sondern sie auch schadlos gehalten und ihre durch das Unrecht veränderte Lage, so viel möglich ist, wieder ganz hergestellt, daß die Verbindung aufgelöset werde. Es ist also wirklich eine Verbindung zu Stande gebracht, welche nicht nur eine factische, sondern auch rechtlich und an sich nicht ungültig ist (matrimonium invalidum irritum); allein das durch den Zwang erlittene Unrecht berechtigt die Caja, ihre Auflösung zu fordern, so, daß sie in ihren Verhältnissen gegen ihren Willen keine Veränderung bewirkt (matr. rescindendum). Dieses Recht steht

ihr auch zu, der Zwang mag von Sejus oder, mit oder ohne dessen Wissen und Theilnahme, von einem Andern ausgegangen sein; denn nicht der Ursprung des Zwanges, sondern das damit gesetzte Unrecht begründet ihr Recht und aus dem von Andern ausgehenden Unrechte kann dem Sejus kein Recht zum Nachtheile der Caja enspringen.

Dieser Fall ist von den beiden vorhergehenden wesentlich verschieden. Dort war, was zuerst die Einwilligung angeht, das eine Mal gar keine, das andere Mal eine unwahre, eine zur Täuschung nur scheinbare Einwilligung, hier aber ist eine wirkliche und wahre vorhanden*). Daher konnte dort in Absicht auf Verbindung, als Wirkung der gegenseitigen Einwilligung, gar keine Verbindung erkannt werden, hier aber kann eine solche nicht in Abrede gestellt werden, nur zeigt sich die Forderung ihrer Rescission als durch das erlittene Unrecht begründet. Was ferner dort die Ursache des Mangels an Einwilligung betrifft, so kann sie in beiden Fällen im Zwange, jedoch eben so gut in so vielen andern Veranlassungen, als Besinnungslosigkeit und Täuschung aus Schlauheit deren haben können, gefunden werden. Jene Fälle haben also nur dann und nur insofern etwas mit diesem letzten gemein, wenn und insofern als die nichtige Verbindung die Folge des Zwanges ist; und nur dann und nur insofern können die Lehren über Zwang und

*) Im „Lehrbuche des Kirchenr." von Walter, 4. Aufl. ist in §. 318. Rede von den Nichtigkeitsgründen, wozu mit Recht gezählt wird: „Der Mangel an Einwilligung, weil ohne diese von einer Ehe gar nicht die Rede sein kann." Wenn es dann weiter heißt: „Es ist daher keine Ehe vorhanden, wenn die Einwilligung blos durch Furcht oder unmittelbare Gewalt erlangt worden ist;" so müssen wir auf das „daher" aufmerksam machen. Denn aus obigem Satze über Mangel an Einwilligung folgt der andere über Einwilligung aus Zwang nicht; beide sind sehr verschieden und der letztere muß für sich bewiesen werden. Diese Folgerung würde zulässig sein, wenn beim Zwange keine Einwilligung mehr vorhanden wäre, zu welcher Annahme das „daher" führt. Doch aber wird in dem Satze eine Einwilligung noch behauptet, kann auch, gerade in dem eigentlichen Falle der Lehre über Zwang, nicht in Abrede gestellt werden, und dabei ist die Lehre über den Mangel an Einwilligung unanwendbar.

Furcht auf sie angewandt werden, da sie unter allen andern Umständen nicht darunter fallen. Wo Mangel an Einwilligung geltend gemacht wird, kann von Gewalt nur zufällig, wie von jeder andern Ursache, die Rede sein; wo aber Zwang geltend gemacht wird, kommt es nicht auf den Mangel an Einwilligung oder deren Vorhandensein, sondern auf das erlittene Unrecht und die daraus erwachsene Forderung an.

§. 3. So kann Zwang, oder die dadurch erzeugte Furcht verschieden, aber immer nur in einer jener Weisen wirken, und wo sie wirkte, kann, sei's nun, daß eine Einwilligung vorhanden war, oder nicht, nur die Forderung der Auflösung der Verbindung, und zwar nur aus dem dadurch dem Gezwungenen zugefügten Unrechte, als begründet erkannt werden. Das positive Recht darf in seinen Bestimmungen über dieses Verhältniß, wenn es deren enthält, diese Forderung des Gekränkten nicht verkennen, es muß ihm wenigstens Rescission sichern. Allein es kann noch einen Schritt weiter thun und die Verbindung schon von vorne herein als ungültig erklären, so lange wenigstens der Gekränkte sie nicht als gültig betrachtet wissen will. Denn dadurch würde kein Recht des andern Theiles gekränkt, da ihm ja überhaupt aus dem erzwungenen Geschäfte kein Recht erwächst, für die Freiheit und Sicherheit des gezwungenen Theiles aber würde nur besser gesorgt und den Nachtheilen erzwungener Ehen sicherer vorgebeugt.

§. 4. Da sich jene Forderung der Rescission einer erzwungenen Verbindung nur durch das dem Gezwungenen zugefügte *Unrecht* begründen läßt; so folgt 1), daß der Zwang in einer *äußern* Handlung, da nur durch eine solche Anderer Rechte gekränkt werden können, und zwar 2) in einer solchen bestehen muß, welche von Andern *freithätig* und 3) *ungerechter* Weise ausgeht. Denn nur freithätig von Menschen ausgehende Handlungen, nicht aber physisch nothwendige, oder Na-

turerscheinungen, oder was sonst den Menschen in Furcht setzen kann, können Rechtsverletzungen sein, und können Handlungen, welche in Folge eines Rechtes geschehen, nicht als ein Unrecht gegen Andere bezeichnet werden. Durch jenes Unrecht soll ferner auf den Willen des Leidenden durch Furcht eingewirkt werden, es muß also 4) in Verletzung eines Gutes, d. h. in Zufügung oder Androhung eines Uebels bestehen, das mit Grund gefürchtet wird. Die Einwirkung auf den Willen 5) bezweckt die Abschließung der Verbindung und nur dann begründet das Unrecht die Rescission, weil sie nur dann als erzwungen gelten kann. Bestimmten z. B. die Ueberfälle der Räuber auf dem einsam gelegenen Gute die Martha zur Verehelichung mit dem Besitzer des benachbarten Gutes; so war ihr Unrecht geschehen, welches sie zu dieser Verbindung veranlaßte (metus incidens); allein die Verbindung selbst ist nicht, wie bei Caja in §. 2. 4. das Erzeugniß des Zwanges, ist nicht erzwungen und steht mit dem ihr zugefügten Unrechte in keinem innern Zusammenhange, wodurch ihre Rescission gerechtfertigt werden könnte, ist vielmehr das Werk ihrer ganz freien Entschließung und nicht die Fortsetzung jenes Angriffes. Da endlich durch den Eindruck eine Entschließung zur Ehe bezweckt wird, so muß das angedrohte Uebel auch ein solches sein, welches einen Eindruck erwarten läßt, der in einem Verhältnisse zur Entschließung steht, woraus sich diese vernünftiger Weise begreifen läßt, d. h. das Uebel muß 6) wenigstens ein so bedeutendes sein, daß nach psychologischen Grundsätzen die Entschließung als Folge kann angenommen werden. Ein Mehres läßt sich über die Größe des Uebels im Allgemeinen nicht angeben und muß die nähere Bestimmung dem positiven Rechte überlassen bleiben.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß die subjective Furcht, als Zustand im Subjecte, welche sie auch an Größe und Intensivität sein mag, bei Begründung der

Rescission der abgeschlossenen Verbindung nicht in Betracht kommt, sondern objectiv der ihm angethane Zwang, und daß nur darum und insofern von Furcht gesprochen wird, weil und insofern sie durch den Zwang erzeugt wird, und es ist also eine durch ein, ungerechter Weise von Andern freithätig zur Erwirkung der Verbindung zugefügtes oder angedrohtes, nicht unbedeutendes Uebel erregte Furcht, welche die Forderung der Rescission begründet. — Dieses Alles muß dem positiven Rechte zum Grunde liegen und sich wieder darin vorfinden.

§. 5. Was bisher mit ausschließlicher Berücksichtigung der Eheabschließung erwogen worden ist, kann offenbar auf Abschließung eines jeden andern Vertrages Anwendung finden; es ist aber möglich, daß das canonische Recht die allgemeinen Lehren, so wie auch die des gemeinen Civil-Rechtes über Gewalt und Furcht bei Rechtsgeschäften in der Anwendung auf die Eheabschließung im Allgemeinen modificirt. Bevor wir daher zur Frage schreiten, welche Wirkungen das kanonische Recht erzwungenen Eheabschließungen beilegt und welche Furcht es dabei voraussetzt, müssen wir noch kurz untersuchen, ob es eine solche Modification oder Abweisung in Betreff der Ehe geltend macht, oder nicht. Das Resultat kann uns bei der fernern Untersuchung leitend und nützlich werden.

Die fragliche Modification oder Abweichung kommt im canonischen Rechte nicht vor. Wo es von Gewalt und Furcht als Ehehinderniß spricht, stellt es nicht einen besondern Begriff auf, sondern setzt ihn vielmehr als bekannt voraus und spricht davon ganz in dem gangbaren Sinne. So heißt es in Cap. 14. X. de sponsal. (4. 1.): „Cum locum non habeat consensus, ubi metus vel coactio intervenit, necesse est, ut, ubi assensus cuiusque requiritur, coactionis materia repellatur. Matrimonium autem solo consensu contrahitur; et ubi de ipso quaeritur, plena debet securitate ille gaudere, cuius est animus indagandus, ne per timorem dicat

sibi placere, quod odit, et sequatur exitus, qui de invitis solet nuptiis provenire.“ Hier wird auf keine eigenthümliche Furcht, sondern auf eine allgemein bekannte, durch Zwang erzeugte, auch auf keinen eigenthümlichen, sondern auf den allgemein bekannten Zwang, durch den auf die Willensbestimmung eingewirkt werden soll, und der die freie Einwilligung bei der Ehe, wie bei jeder andern Verbindung, hindert, hingedeutet. Ebenso spricht das Cap. 15. X. eod. von Furcht als in dem gangbaren Sinne, nur, wie auch das Cap. 28. X. eod., mit der nähern Bezeichnung derselben: „qui posset *cadere in virum constantem*,“ gerade so, wie in Cap. 4. X. de his, quae vi. (1. 40.) in Betreff anderer Verträge gesagt ist: „si eundem ... constiterit vobis, per talem metum fuisse coactum, qui potuerit et debuerit *cadere in virum constantem*.“ So denkt das canonische Recht in Beziehung auf Ehe keine anders entstandene und keine anders beschaffene Furcht, als in der Lehre über Verträge überhaupt; hierin aber stellt es wieder nichts Neues auf, sondern setzt die bekannten und gangbaren Begriffe und Lehren, nämlich jene des römischen Rechtes, voraus, und spricht im Geiste und in den Ausdrücken dieses Rechtes, worin es fr. 6. D. quod metus causa (4. 2.) heißt: „Metum autem non vani hominis, sed qui merito et in hominem constantissimum cadat, ad hoc edictum pertinere dicemus.“ Sollten sich demnach Modificationen vorfinden, so können sie nur in Einzelnheiten bestehen, die sich am geeigneten Orte von selbst einstellen werden. Daher wird mit allem Fug, von den Canonisten sowohl, als den Civilisten, bei allen Fragen über erzwungene Ehen, worüber die speziellen Bestimmungen des canonischen Rechtes nicht ausreichen, auf das durch die Vernunft erkennbare Recht und auf die Lehren des canonischen und römischen Rechtes über Verträge zurückgegangen. Hiernach könnte hier auch auf die allgemeinen Lehren über Gewalt und Furcht verwiesen und die Untersuchung mit der Be-

antwortung der Frage nach ihrer Wirkung auf die Ehe geschlossen werden, wenn nicht die Sache für die practische Wirksamkeit eine ganz besondere Wichtigkeit und einige Schwierigkeit hätte, und wenn nicht die Behandlung mit spezieller Berücksichtigung der Ehe als wünschenswerth und nützlich erschiene. Diesem wollen wir jedoch die Erledigung der eben erwähnten Frage vorausschicken.

§. 6. In Beantwortung unserer Hauptfrage nach den Rechtswirkungen einer erzwungenen Erklärung der Einwilligung (§. 2. 4.) sind die Rechtslehrer getheilt. Die Abweichung der Meinungen hängt mit der Verschiedenheit der Ansichten von der Rechtsbeständigkeit der erzwungenen Geschäfte überhaupt zusammen.

1) Die Einen behaupten, alle erzwungenen Verträge (die stricti iuris sowohl, als die bonae fidei, und jetzt sind alle bonae fidei) seien ungültig *), und erklären daher auch die in Folge erlittenen Zwanges eingegangene eheliche Verbindung unbedenklich für ungültig an sich und von Rechts wegen (matr. ipso iure irritum).

2) Andere betrachten mit der Glosse die wegen Zwanges abgeschlossenen Rechtsgeschäfte nicht als an sich und von Rechts wegen ungültig, sondern als gültig, legen ihnen daher alle Rechtswirkungen bei, sehen sie aber als vom Richter auflösbar an (negotia rescindenda), mit Ausnahme der Ehe, deren Ungültigkeit an sich und von Rechts wegen sie behaupten **). Die Glosse kommt an verschiedenen Stellen auf diese Frage zurück ***); am ausführlichsten hat sie dieselbe zu cap. 2. X. h. t. (1. 40.) v. *coactus* besprochen, wo sie unter Anderm

*) Thibaut, System des Pandekten-Rechtes §. 152. Mackeldey, Lehrb. des heut. Röm. Rechtes. §. 567. Just. Henr. Böhmer, Introduct. in jus Digest. lib. 4. tit. 2. Id. Jus ecclesiast. lib. 1. tit. 40. §. 3.

**) Bei Sanchez lib. 4. disp. 8. n. 4. 5. disp. 12. n. 16. 17. Kugler lib. cit. quaest. 32. Dieser Meinung ist auch Engel, ius eccles. lib. 1. tit. 40. §. 2. n. 6.

***) Zu cap. 1. X. h. t. (1. 40.) v. *non timore mortis;* zu cap. un. h. t. in 6°. (1. 20.) pr. und v. *absolutionis.*

lehrt: „Nota ergo circa hanc materiam, quod ea, quae per timorem et metum fiunt, qui possit cadere in constantem virum, teneat et obligatur quis per hoc, licet coactus; et iuramentum super hoc factum tenet, dum tamen tale sit factum super quo iuratur, vel quod promittitur, sive etiam traditur, quod servari possit sine interitu salutis aeternae, alias non tenet iuramentum .... Sed contra hoc datur actio quod metus causa, et probato metu restituitur per officium iudicis quod dedit vel tradidit, aut absoluitur, si promisit .... Ab ista doctrina sive generalitate excipiuntur casus, in quibus fallit, etiam si culpa sua incidisset in metum. Et primo in causa matrimonii qualiscunque metus interveniat culpa sua vel sine culpa, *matrimonium contractum per metum non tenet* nec obligatur, qui hoc facit, etiam si iurat, quia matrimonia libera debent esse; quia invitae nuptiae difficiles exitus consueverunt habere*).“

Die Ansicht von der Gültigkeit erzwungener Rechtsgeschäfte nach dem röm. Rechte hat ihren Grund darin, daß die ältern Rechtslehrer die Verträge stricti juris und bonae fidei nicht scharf von einander unterschieden, daher die Gesetzesstellen, welche von Rescission der erzwungenen Verträge handeln und nur von Verträgen stricti iuris zu verstehen sind, auch auf Verträge bonae fidei übertrugen **). Die Ehe haben sie außer den von der Glosse angegebenen Gründen auch darum besonders ausgenommen, weil sie unauflösbar ist, daher nicht wieder

*) Diese Stelle ist die Quelle, aus welcher Alle, die dieser Ansicht beitraten, geschöpft haben. Die erste Ansicht wird auch nicht übergangen. Darüber heißt es zu Ende: „Alii dicunt contra, quia ea, quae per metum fiunt, non teneat ipso iure. arg. ff. eo. l. 1. ubi dicitur: quod metu factum est, ratum non habeo, dicit praeter. Sed illud non est verum, immo potius contra innuitur ex verbis illis: quia quod non est, ratum haberi non potest.“

**) Vergl. J. H. Böhmer ius eccles. loc. cit.

getrennt werden kann, die Gesetze aber doch von ihrer Trennung sprechen, sie also als von Anfang an ungültig angesehen werden muß.

Die Verschiedenheit der Ansichten über die Rechtsbeständigkeit der erzwungenen Verträge überhaupt liegt hier außer unserem Interesse; uns ist es genug, daß viele Vertheidiger der letztern in Betreff der Ehe mit den ersten übereinstimmen und ihre Ungültigkeit von beiden Parteien behauptet wird.

3) Andere machen auch mit der Ehe keine Ausnahme, und lehren, daß auch sie an und für sich gültig sei, aber vom Richter aufgelöset werden könne (matrim. rescindendum).

Diese jedoch theilen sich wiederum, so daß die Einen behaupten, die aus Furcht eingegangene Ehe sei im Innern und vor Gott gültig, vor dem äußern Forum aber ungültig. Der h. Thomas von Aquin*) trägt diese Ansicht so vor: „Quidam dicunt, quod si adsit consensus, quamvis coactus interius, est matrimonium quantum ad Deum, sed non quantum ad statum Ecclesiae, quae praesumit, ibi non fuisse consensum interiorem propter metum," und beseitigt sie in Kürze so: „Sed hoc nihil est, quia Ecclesia non debet praesumere de aliquo peccatum quousque probatur: peccavit autem, si dixit, se consentire, et non consensit; unde Ecclesia praesumit, eum consensisse, sed iudicat, consensum illum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium." Jenes Räsonnement, die Kirche gehe von der Vermuthung aus, der Gezwungene habe keine innere Einwilligung gegeben, heißt nichts, auch wenn der Gezwungene durch die unwahre Aeußerung zum Schutze gegen den Zwang wirklich nicht sündigt (§. 2. 3.); denn die Annahme, daß die Kirche von dieser Vermuthung ausgehe, ist willkürlich und unwahr; sie geht vielmehr von der Anerkennung der Nothwendigkeit des

*) Supplem. 3. part. quaest. 67. art. 3.

Schutzes gegen Unrecht durch Gewalt, der Handhabung der persönlichen Freiheit bei Aenderung wichtiger Lebensverhältnisse und der Vorbeugung der Uebel, welche erzwungene Ehen nach sich zu ziehen pflegen, aus, wie sich aus §. 3. und den Stellen in §. 5. und 6. 2. schon ergibt. Was sie nun auf den Grund dieser Anerkennung bestimmt hat, muß aus ihren Gesetzen ermittelt, und darf nicht durch solche Räsonnements gesucht werden. Hat sie aber die mit erzwungener Einwilligung eingegangene Verbindung für ungültig erklärt, so ist sie es auch im Gewissen und vor Gott.

Die meisten Vertheidiger dieser Ansicht erklären die erzwungene Ehe als vor dem äußern und innern Forum gültig.

§. 7. Zählt man die Auctoritäten, so wird die Meinung, solche Ehen seien von Rechts wegen ungültig und wirkungslos, bei Weitem das Uebergewicht erhalten. Damit kann sich ein jeder beruhigen; allein überzeugende und wissenschaftliche Genüge leistet es nicht. Diese erheischt noch die Erwägung der Gründe, worauf die entgegengesetzte Meinung beruht, und der Gesetzstellen selbst, wodurch sich die allgemeinere stützen läßt.

Die Gültigkeit solcher Ehen suchen die Vertheidiger mehr durch selbstgemachte Schlüsse, als durch gesetzliche Bestimmungen zu beweisen.

a. Alle Verträge, sagen sie, kommen, wie auch die Ehe, durch gegenseitige Einwilligung zu Stande und es waltet kein Grund ob, sie wegen des Zwanges zur Erwirkung der Einwilligung für ungültig zu halten, da auch die übrigen erzwungenen Verträge gültig sind.

Diese Gleichstellung der Ehe mit den übrigen Verträgen zuvörderst kann nicht zur Begründung dieser Ansicht dienen. Denn das eben: ob die übrigen erzwungenen Verträge nach dem canonischen und römischen Rechte gültig seien, ist so wenig ausgemacht, daß vielmehr viele und große Rechtslehrer das Gegentheil behaupten (§. 6. 1.).

Von dieser Frage jedoch abgesehen und angenommen, die übrigen Verträge wären ungeachtet des Zwanges unbezweifelbar gültig; so kann daraus noch nicht ohne Weiteres auf die Ehe geschlossen werden. Denn an der Ehe kann sich (niemals) etwas Eigenthümliches vorfinden, das gerade von ihr die Annahme der Gültigkeit bei erzwungener Einwilligung nicht bestehen läßt, und dann kommt es auf die Gesetze an, welche sich und wie sie sich darüber aussprechen. An der Ehe erkennen wir aber, um die schon wiederholt (§. 3. u. §. 6. 3.) erwähnten Rücksichten hier zu übergehen, nach der katholischen Glaubenslehre eben etwas Eigenthümliches, das den übrigen Verträgen nicht anwohnt: die Unauflösbarkeit nämlich, die keinem andern Vertrage eigen ist. Da die einmal gültig abgeschlossene Ehe unauflösbar ist und vor der Vollziehung durch die eheliche Beiwohnung nur durch den Eintritt in den klösterlichen Stand oder durch päpstliche Dispensation aufgelöset werden kann; so müßte es von dem erlittenen Zwange heißen: er sei ein Grund der Auflösbarkeit der Ehe; eine in der katholischen Lehre unrichtige Behauptung. Dieser Grund allein läßt schon im Voraus erwarten, daß im katholischen Kirchenrechte keine Stelle vorhanden sein könne, welche die Gültigkeit und zugleich die Auflösbarkeit dieser Ehen mit Sicherheit lehrete.

b. Als Beweis wird zwar cap. Consultationi. 28. x. de Sponsal. (4. 1.) benutzt, weil es dort von Frauen, welche Scheidungsklagen wegen erlittenen Zwanges einbringen, heißt: „ non statim est audientia deneganda; sed de illato metu est cum diligentia inquirendum; et, si talis metus inveniatur illatus, qui potuit cadere in constantem virum, *erunt non immerito audiendae.*“ Also, folgert man, sind ihre Ehen nicht an sich ungültig, sondern sie müssen erst darüber vernommen werden, damit ihre Auflösung erkannt und ausgesprochen werde.

Zu diesem Schlusse berechtigt die Stelle nicht. Denn

sie gibt nicht einmal den Zweck, um dessen willen solche klagende Frauen angehört werden sollten, an und lehrt noch viel weniger etwas über die Gültigkeit oder Ungültigkeit ihrer Ehen. Nur wenn anderswoher schon bekannt wäre, was hier erst gesucht werden soll, könnte man diese Worte in jenem Sinne auffassen. Sie sagen bloß aus, solchen Frauen sollte das Gehör nicht versagt werden (audiendae erunt); nicht aber, ihre Ehen sollten annullirt werden (matr. irritanda vel rescindenda erunt). Gehört werden müssen wegen Zwanges klagende Frauen allerdings und über ihre Ehen muß auch ein richterlicher Spruch ergehen; jedoch nicht bei der erzwungenen Einwilligung allein, sondern bei allen Gründen, aus welchen eine Ehe ungültig ist, und nicht, damit die Ehen erst ungültig und aufgelöset werden, sondern weil ein eigenthümliches Verfahren in Ehesachen verboten ist und damit gehörig untersucht, erwiesen und durch einen richterlichen Spruch erkannt werde, die Ehe sei von Anfang an ungültig gewesen, wenn sie das wirklich war. Also ist mit dieser Stelle für jene Ansicht eben so viel, als für die entgegengesetzte gewonnen.

c. Noch zieht man aus der Analogie mit andern Sacramenten einen Schluß. Die Sacramente der Taufe z. B. und der hh. Weihen seien gültig, obgleich sie aus Furcht empfangen worden seien. — Diese Sacramente sind gültig ertheilt und empfangen, das Subject, das sie empfängt, mag sich aus eigenem und ganz freiem Antriebe oder mit erzwungener Einwilligung dazu bereit gefunden haben, weil seine Einwilligung zur Constituirung derselben nichts wesentlich beiträgt; zur Constituirung des Ehebandes aber ist die Einwilligung beider Theile wesentlich erforderlich: und ob diese nun eine ganz freie sein müsse, oder auch eine erzwungene sein könne, oder nicht, das hängt von der Bestimmung des positiven Rechtes ab und das steht eben noch in Frage, die aus jenen Sacramenten nicht gelöset werden kann, weil sie gerade in dem Punkte, worauf es ankommt, mit der Ehe keine hinreichende Analogie haben

§. 8. Sehen wir nun die Stellen, welche von der zur Ehe erforderlichen Einwilligung sprechen, näher an, so kann nicht lange zweifelhaft bleiben, daß eine erzwungene Ehe ungültig, keine Ehe ist und keine Rechtswirkung haben kann. Denn nach C. 2. C. 27. Q. 2: „Sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur. Qui consensus si in nuptiis *solus* forte defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur," und nach fr. 2. D. de R. N. (23. 2.): „*Nuptiae consistere non possunt, nisi consentiant* omnes, id est, qui coeunt, quarumque in potestate sunt", wird ohne Einwilligung keine Ehe abgeschlossen; das Geschäft, welches die Worte besagen, kommt nicht zu Stande. Auf diese gemeinrechtliche Lehre wird in Cap. 14. x. de sponsal. (4. 1.) ausdrücklich mit den Worten: „Matrimonium autem *solo consensu contrahitur*," hingewiesen und zugleich angegeben, wie diese Einwilligung beschaffen sein müsse, damit eine Ehe abgeschlossen werde. Sie muß nämlich eine freie aus innerer Selbstbestimmung und nicht aus Furcht in Folge des Zwanges hervorgegangen sein: „ne per timorem dicat, sibi placere, quod odit, et sequatur exitus, qui de invitis solet nuptiis provenire." Eine erzwungene Einwilligung gilt so viel, als keine wie sich aus den Anfangsworten dieser Stelle ergibt: „Cum *locum non habeat consensus, ubi metus et coactio intervenit*, necesse est ut, ubi assensus cuiusque requiritur, coactionis materia repellatur." Also kann eine erzwungene Einwilligung keine Ehe zu Stande bringen; das abgeschlossene Geschäft ist nichtig und kann keine Wirkungen haben.

Hiervon liefert das Cap. 2. X. de eo qui duxit (4. 7.) die Anwendung. D. war durch Kerker und Fesseln gezwungen worden, sich mit der H. zu verehelichen. Sobald er frei geworden war, verließ er sie und verband sich mit einer Andern. Später belangte ihn die H. vor

dem Erzbischofe von York, als apostolischem Legate, welcher sich von ihm das eidliche Versprechen geben ließ, sich bis zur Entscheidung des Streites dem zweiten Weibe nicht zu nahen. Vor dem Erkenntnisse aber starb die H. und O. trug Bedenken, zur zweiten zurückzukehren. — O. hatte wahren, vom Rechte anerkannten Zwang erlitten und die Entscheidung des Falles mußte von der Gültigkeit seiner Verbindung mit H. abhangen. War diese von Anfang an gültig, so hatte er ein rechtmäßiges Eheweib und beging mit dem andern so lange Ehebruch, als er nicht von der H. gerichtlich getrennt war. Dadurch verwirkte er denn alle auf den Ehebruch gesetzte Strafen und durfte insbesondere, wie der Johannes in Cap. 5. X. eod., sich nie mit dem zweiten Weibe, das er durch Ehebruch geschändet hatte, ehelich verbinden. War also die erzwungene Ehe gültig, so mußte über den O. die Strafe des Ehebruches verhängt und ihm die fernere Verbindung mit dem zweiten Weibe streng untersagt werden. War hingegen die erste Ehe ungültig, so beging O. mit dem zweiten Weibe keinen Ehebruch, er hatte sich nur dadurch strafbar gemacht, daß er sich ohne gerichtliche Untersuchung eigenmächtig getrennt und wieder verehelicht hatte; seine zweite Verbindung war gültig und er konnte nicht nur sie unbedenklich fortsetzen, sondern mußte auch, Falls er sich weigerte, dazu angehalten werden. In der Entscheidung dieses Falles muß sich also offenbaren, was das canonische Recht, ob die Gültigkeit oder Ungültigkeit erzwungener Ehe an und für sich und von Rechts wegen, als ausgemachte Wahrheit zum Grunde legt. Alexander III. entschied aber nicht nach der Ansicht von der Gültigkeit, sondern nach der entgegengesetzten so: „si constiterit, quod eidem O. tanta vis illata fuerit (ut praedictam H. juraret in uxorem accipere et) quod non sponte in primam consenserit, nec post praestitum juramentum ipsam carnaliter cognoverit, propter hoc non dimittatis, quin ad aliam, quam postea in

uxorem accepit, revertendi liberam (appellatione remota) tribuatis facultatem: alioquin sibi, ne ad secundam revertatur, sub interminatione anathematis inhibeatis, dantes ei licentiam ducendi, (si voluerit) aliam in uxorem."

§. 9. Da hiernach die erzwungene Ehe in ihrem Entstehen von Rechts wegen nichtig ist, so ist sie ganz nichtig und kann in keiner Beziehung Rechtsfolgen haben, als welche ihr das Gesetz ausdrücklich beilegt; und solche müssen unbezweifelbar nachgewiesen werden.

Daher ist sie 1. nicht nur für das äußere, sondern auch für das innere Forum ungültig und kann aus der erzwungenen Einwilligung für den Gezwungenen gar keine Gewissensverpflichtung zum Beharren in der ehelichen Verbindung abgeleitet werden. Denn das Gesetz stellt diese Einwilligung dem Mangel an Einwilligung gleich und in keiner einzigen Stelle ist auch nur eine leise Andeutung davon wahrnehmbar, daß die Kirche eine solche Ehe als in irgend einer Beziehung im Gewissen und vor Gott verbindlich betrachte; wäre dieses aber bei dem Gesetze ihr Wille, so müßte sie es schon um der Gewissen willen neben jenen Gesetzen ausdrücklich lehren*).

2. Auch für den andern Contrahenten kann, wenn zuvörderst der Zwang nicht von ihm ausging, oder er nicht darum wußte und daran Antheil nahm, aus dem Geschäfte keine Verpflichtung, namentlich nicht die, in der Verbindung zu beharren, oder die etwa fernere freie Einwilligung des Andern abzuwarten, hervorgehen. Denn da kein Rechtsgeschäft zu Stande kommt, so kann daraus auch keine Verbindlichkeit entspringen. Was nie war, kann aus sich keine Wirkungen haben. Was die Einwilligung jenes Contrahenten angeht, so war sie zwar zur Abschließung einer Ehe geeignet, für sich allein aber konnte sie dieselbe nicht zu Stande bringen, auch überhaupt für ihn nicht verpflichtend werden, was sie erst durch die anderseitige Annahme

*) Vergl. Sanchez, lib. 4. dipt. 12. u. 18.

geworden wäre, ohne welche sie ein bloß geäußerter Wille ohne rechtliche Bedeutung und Wirkung blieb. Es ist also kein Grund zur Annahme irgend einer Folge vorhanden, es sei denn, daß das Gesetz sie dem, obgleich nichtigen, Geschäfte aus irgend Rücksichten beilegte, was es in unserm Falle nicht gethan hat. Daher kann denn der eine Theil, bevor der gezwungene eine freie Einwilligung abgegeben hat, die seinige widerrufen. Das Nämliche gilt ihm, auch wenn der Zwang von ihm ausgegangen ist oder er daran Antheil genommen hat. Denn dieses ändert nichts an der Natur und Wirksamkeit des nichtigen Geschäftes sowohl, als seiner Einwilligung. Hat er also Verbindlichkeiten, so können sie nur aus dem durch den Zwang zugefügten Unrechte entspringen. Die nächste, die hieraus entsteht, ist die, den vor dem Zwange bestandenen Zustand wieder herzustellen, so weit er es kann, daher vor Allem, den Zwang auch in der Fortsetzung aufzugeben und den andern Theil frei zu lassen, wie ihn schon das Gesetz frei macht. Ob diese sich auch so weit erstrecke, daß er in der Verbindung, selbst wenn sie ihm mißfiel, verbleiben müsse, läßt sich aus der Pflicht der Schadloshaltung nicht erkennen. Schadlos muß er halten, allein nicht über Gebühr. Diese Ausdehnung der Schadloshaltung könnte nun aber wohl eine Forderung über Gebühr enthalten! Denn es wird nicht so sehr eine Leistung an den Andern zum Ersatze des Schadens durch Beharren in der einseitigen Einwilligung zur Ehe, welche dieser auch nicht einmal noch will, als vielmehr eine Beschränkung der eigenen Willensfreiheit zur Heranbringung der Ehe gefordert; er soll zum Beharren in der Einwilligung rechtlich genöthigt sein; wie der Andere zur Einwilligung physisch genöthigt worden ist, also an ihm ein Vergeltungsrecht ausgeübt werden, was nur als Strafe begründet und begriffen werden kann. Die Vergeltung zur Strafe tritt aber nicht ohne Weiteres und von selbst ein, sondern sie muß durch das Gesetz mit dem Unrechte ver-

bunden und vom Richter erkannt worden sein. Das Gesetz hat sie aber nicht damit verbunden, daher kann es auch nicht in der Willkür des Richters stehen, sie zu verhängen. Jene Strafe sucht man zwar durch den Grundsatz zu rechtfertigen, daß der Betrüger aus seinem Betruge keinen Vortheil ziehen dürfe und daß das Recht ihm keinen Schutz gewähre*); welcher in Cap. 1. x. de eo, qui duxit (4. 7.) auf einen Ehefall in Anwendung gebracht ward. Ein D. hatte sich bei Lebzeiten seiner Ehefrau mit einer Andern, ohne daß diese von der noch bestehenden Ehe Kenntniß hatte, verbunden und mit ihr mehrere Kinder. Nach dem Tode seiner Frau wollte er sich auf den Grund der Ungültigkeit dieser Verbindung trennen. Alexander III. entschied: „quia tamen praefata mulier erat inscia quod ille aliam haberet uxorem viventem; nec dignum est, ut praefatus vir, qui scienter contra canones venerat, lucrum de suo dolo reportet; consultationi tunc taliter respondemus, quod, nisi mulier divortium petat, ad petitionem viri non sunt aliquatenus separandi.“ Allein aus jenem Grundsatze folgt nur, daß der Betrüger keinen Vortheil aus seinem Betruge ziehen soll, nicht aber, daß er einen positiven Nachtheil durch Verlust eines ihm noch zustehenden Rechtes erleiden müsse. Erwägt man ferner obigen Grundsatz in seinem Inhalte näher, so zeigt sich, daß sich daraus für unsern Fall nicht ableiten läßt, was man daraus ableiten will. Denn er besagt nichts Anderes, als: aus dem eigenen Betruge kann Niemand einen Vortheil ziehen, weil er ein Unrecht,

*) Fr. 2. §. 3. D. ad S. C. Vell. (16. 1.): „deceptis, non deceptoribus apitulatur (S. C.); c. 8 X. de rerum perneat (3. 19.): „cum deceptis, non decipientibus iura subveniant.“ Nach diesem Grundsatze sagt das franz. Gesetz, Code civ. art. 180: „Le mariage qui a été contracté sans le consentement libre des deux epoux, ou de l'un d'eux, ne peut pas être attaqué, que par les epoux ou par celui des deux dont le consentement n'a pas été libre.“ Uebrigens ist hier die Lehre des gemeinen Rechtes über Zwang anerkannt. Die Stelle ist mit art. 146: „Il n'y a pas de mariage lorsqu'il n'y a point de consentement,“ in Verbindung zu denken und zu erklären.

daher ein rechtliches Unding ist, das kein Recht begründen kann und eben weil der Betrug ein Unrecht ist, so kann ihm das Recht keinen Schutz gewähren. In Folge des Vellejanischen Senatus Consultus ist die Bürgschaft eines Frauenzimmers ungültig; ging nun ein Frauenzimmer bei Stellung der Bürgschaft mit Betrug um, so fügte es einem Andern Unrecht zu, in dessen Ausführung es keinen gesetzlichen Schutz finden darf, daher kann ihm jene Wohlthat nicht zu Theil werden. Auf unsern Fall würde also jener Grundsatz dann erst anwendbar sein, wenn der eine Theil den Zwang fortsetzen, oder aus dem mit dem Zwange schon zugefügten Unrechte selbst irgend ein Recht ableiten wollte. Hierin würde er nicht geschützt werden dürfen; damit aber ist noch nicht behauptet, daß ihm ein anderes natürliches Recht entzogen sei, oder entzogen werden dürfe. Das Verhältniß des O. war ein ganz anderes. Statt den ersten Betrug gegen das Weib, so viel er nun, nachdem er frei geworden war, konnte, wieder gut zu machen, beging er ein neues Unrecht, indem er es mit den Kindern in der von ihm betrügerischer Weise ganz veränderten Lebenslage verlassen wollte. In diesem neuen Unrechte durfte er keinen gesetzlichen Schutz erhalten. Es waltet auch noch ein anderer wesentlicher Unterschied ob. In unserm Falle ist lediglich von einer Abschließung der ehelichen Verbindung die Rede; dort aber war sie nicht bloß abgeschlossen, sondern auch vollzogen und Kinder vorhanden, für deren Ernährung und Erziehung die Aeltern gemeinschaftlich zu sorgen hatten. Endlich stand dieser Verbindung ein äußeres Hinderniß im Wege, das ohne mögliche Rechtskränkung, da die erste Frau todt war, beseitigt werden konnte; über den Mangel an freier Einwilligung aber kann es keine Dispensation geben. Aus diesen Umständen erklärt sich auch die ganz abweichende Entscheidung in einem ganz ähnlichen Falle in cap. 26. X. de sponsal. (4. 1.). Ein Johannes konnte ein Frauenzimmer für seine schlechten Absichten nur durch Abschließung einer klandesti-

nen Ehe gewinnen; dabei hatte er aber nicht den Willen, wirklich eine Ehe einzugehen, sondern nur zu täuschen. Hier fehlte also, wie dort, an Seiten des Täuschenden die Einwilligung und die Getäuschte hatte in gutem Glauben eingewilligt; doch aber war wegen Mangel an Einwilligung keine Ehe abgeschlossen und es ward erkannt, nicht daß der Betrüger in der Verbindung bleiben müsse, sondern daß keine Ehe vorhanden sei: „quod si res ita se habet, videlicet, quod ille eam non proposuit ducere in uxorem, nec unquam consensit in praedictam personam, non debet ex illo facto coniugium iudicari, cum in eo nec substantia coniugalis contractus, nec forma contrahendi coniugium valeat inveniri: quoniam ex altera parte dolus solummodo adfuit, et defuit omnino consensus, sine quo cetera nequeunt foedus perficere coniugale". Ist die äußere Lage der Gezwungenen durch den Zwang verschlechtert worden; hat sie z. B. in der öffentlichen Meinung verloren, so verpflichtet dies zur Schadloshaltung; allein daß diese nur durch das Beharren in der Einwilligung geleistet werden könne, oder daß sie dadurch geleistet werden müsse, folgt daraus noch nicht. Wie ein solcher Schaden zu ersetzen sei, läßt sich nicht im Allgemeinen, sondern nur aus den speciellen Umständen erkennen; jeden Falles aber müssen Schaden und Entschädigung in einem Verhältnisse stehen, und wird nur alsdann auf Beharren in der Verbindung erkannt werden können, wenn sich der Schaden in keiner andern Weise ausgleichen läßt*).

3. Weil nun aus der erzwungenen Verbindung auf keiner Seite eine Verpflichtung in Absicht auf Ehe entsteht, so kann sie auch nicht einmal als ein Eheverlöbniß, (sponsalia) Geltung haben. Außerdem ist zum Entstehen eines Eheverlöbnisses ebenfalls eine freie gegenseitige Einwilligung erforderlich**).

*) Vgl. Sanchez, lib. 4. disp. 15. n. 4. 5, welcher der oben vertheidigten Ansicht mit vielen Andern den Vorzug einräumt.
**) Vgl. Kugler, l. cit. n. 90.

4. Die erzwungene Einwilligung gilt rechtlich als keine. Wegen dieses Mangels an Einwilligung kann nicht bloß aus den Verlöbnissen, sondern auch aus den ehelichen Verbindungen, welche nur Wirkungen des Zwanges und nicht der gegenseitigen Liebe sind, das Verhältniß der öffentlichen Ehrbarkeit (publica honestas) nicht hervorgehen*).

5. Wie das Hauptgeschäft, so sind auch die damit zusammenhängenden accessorischen Geschäfte, als namentlich die Bestellung eines Procurators und die Constituirung der Dos, ungültig, was erwähnt zu haben, an dieser Stelle genügt**).

6. Eine andere Folge ist endlich diese: daß die Ehe auch durch den Eid nicht rechtskräftig wird, und der Eid selbst nicht verbindlich ist und keiner Relaxation bedarf***).

§. 10. Nach Erledigung der Hauptfrage (§. 2. 4.) ist nun hier, bevor wir in der Untersuchung weiter schreiten, der geeignete Ort, die Frage zu erledigen, welcher, d. h. ein wie großer und ein wie beschaffener Zwang, oder welche Furcht die Eheabschließung nach dem positiven Rechte ungültig mache. Wir haben schon (§. 4.) im Allgemeinen erkannt, daß nicht jeder Zwang und nicht jede Furcht diese Wirkung haben kann, und wo nach dieser Wirkung gefragt wird und darüber erkannt werden soll, muß nach dem Gesetze, so weit es sich darüber ausspricht, erkannt werden; vor Allem muß also der Zwang oder die Furcht vom Gesetze anerkannt, d. h. eine solche sein, die dem Gesetze gemäß jene Wirkung hat. In diesem Sinne spricht das Gesetz von gerechter Furcht (iustus metus)

---

*) c. un. de sponsal. in 6to (4. 1.); Pii v. const. 62. Kal. Jul. 1568. §. 2.

**) Vgl. Sanchez, lib. 4. disp. 12. n. 22. 23. Kugler, loc. cit. n. 91.

***) c. 2. X. de eo qui duxit (4. 7.); gloss. ad cap. 2. X. h. t. (1. 40.), (oben §. 6. 2.); vgl. Sanchez, lib. 4. disp. 20. Kugler, loc. cit. quaest. 34.

die man eine begründete nennen könnte, und legt nur ihr jene Wirkung bei*).

§. 11. Ein sicheres Merkmal, woran man die begründete Furcht oder den Zwang erkennen könnte, gibt das Recht nicht an, es bespricht nur gelegentlich und meistens nur einzelne Beispiele und lehrt darüber im Allgemeinen nur Weniges. Aus beiden aber ersehen wir,

1) daß die Furcht, welche die Eheabschließung ungültig macht, nicht die subjective Furcht, wie groß und intensiv sie auch sein mag, sondern objectiv die Furcht ist, welche eine nicht unbedeutende äußere Gewalt durch Zufügung oder Androhung eines großen Uebels zu erregen geeignet ist und zu erregen pflegt (§. 4.). Dieses zeigen die einzelnen Beispiele, welche später angegeben werden sollen, und ergibt sich aus den Beziehungen, in welchen beide im Rechte gedacht werden, so wie aus der Bezeichnung der Furcht selbst. So sagt Ulpian in fr. 1. D. h. t. (4. 2.): „Olim ita dicebatur: quod vi metusve causa; vis enim fiebat mentio propter necessitatem contrariam voluntati: metus, instantis vel futuri *periculi causa* mentis trepidatione; sed postea detracta est vis mentio, quia *quodcunque vi atroci fit*, id *metu quoque* fieri videbatur. Wo also von begründeter Furcht die Rede ist, hat man einen durch große äußere Gewalt gemachten Eindruck zu denken, oder: „Metum accipiendum habeo dicit, non quemlibet timorem, *sed maioris malitatis*“ **). Daß Furcht objectiv durch ein erwiesenes großes Uebel und erwiesene harte Gewaltthat begründet werde, lehrt diese Constitution: „Metum non iactatio-

*) Fr. 7. §. 1. fr. 23. §. 1. D. h. t. (4. 2.); c. 73. X. de appellat. (2. 28.)

**) Fr. 5. D. h. t. (4. 2.)

nibus tantum, vel contestationibus *sed atrocitate facti* probari convenit" *).

2) Als nähere Bezeichnung der begründeten Furcht kommt wiederholt vor, daß sie eine solche sei, welche auch den festen Mann ergreife (metus cadens in virum constantem §. 5.); allein sie gibt nur den Eindruck an, den die Gewalt nach der allgemeinen Beschaffenheit der Menschen und nach psychologischen Grundsätzen auch auf den characterfesten Mann zur Bestimmung seines Willens zu machen geeignet sei. Daraus läßt sich nun abnehmen, daß das Uebel ein nicht unbedeutendes sein müsse (§. 4. 6.); über die Größe derselben ergibt sich daraus nichts Bestimmtes. Die Atrocität der Gewalt oder der Thatsache (vis atrox, atrocitas facti), welche vorausgesetzt wird, führt etwas weiter: sie schließt die Vorstellung eines an sich großen und grausenhaften Uebels (maioris malitatis) ein, wie denn auch die Gewalt: „vis autem est *maioris rei impetus*, qui repelli non potest," **), d. h. als Angriff auf ein wichtiges Gut erklärt wird. Eine so erzeugte Furcht nennt man eine große oder schwere (metus gravis), da jede andere eine leichte (metus levis) genannt wird. Welche Gewalt im Einzelnen mit Recht eine große und welches Uebel oder Gut ein bedeutendes im Sinne des Gesetzes genannt werde, läßt sich im Allgemeinen nicht bestimmen: gewiß ist, daß die einzelnen im Rechte angeführten dazu zu rechnen sind.

§. 12. 1. Der Tod ist für den Menschen das größte irdische Uebel und die Todesfurcht (metus mortis) er-

*) C. 9. C. de his, quae vi (2. 20).
**) Fr. 2. D. h. t.

greift ihn am mächtigsten, weßhalb sie mit Recht hier die erste Stelle einnimmt *).

2. Schläge (verbera) verursachen nicht nur körperlichen Schmerz, sondern sind auch, wo sie nicht als Zucht aus väterlicher oder einer ähnlichen Gewalt angewandt werden, ein empörendes und erniedrigendes Unrecht, als Angriff unmittelbar auf die Person, wodurch diese der willkürlichen Mißhandlung preis gegeben und mit der sprechendsten Verachtung behandelt dasteht, welche den freien, seiner Selbstständigkeit, seines persönlichen Rechtes und seiner Würde bewußten Menschen mit Unwillen und Leid, wegen der erlittenen Schmach erfüllt. Sie können als Stockschläge (fustibus), womit nur Freigelassene, oder Freie von niederm Stande **) bestraft wurden, oder als Geißel- oder Peitschenhiebe (flagellis scutina), welche nur Sklaven erhielten ***), ertheilt werden: und dieses erhöht die Vorstellung der Erniedrigung, die sie mit sich führen, und macht sie um so geeigneter, auch auf den gesetzten Mann einzuwirken †).

3. Mit andern körperlichen Peinigungen (cruciatus corporis) ist nicht diese Vorstellung der erniedrigenden Schmach verbunden, hingegen die eines größern und innigern Schmerzes und sie sind ebenfalls ein unmittelbarer Angriff auf die Person, wodurch diese noch schmerz-

---

*) Fr. 3. inf. D. eod.: „Pomponius scribit, hoc edictum locum habere, si forte, inquit, mortis aut verberum terrore pecuniam alicui extorserit.“ Fr. 7. §. 1. D. eod. c. 6. X. h. t. (1. 40.).

**) Fr. 28. §. 2. D. de poenis (48. 19.): „Non omnes fustibus cadi solent, sed hi duntaxat, qui *liberi sunt et quidem humiliores homines.*“ fr. 10. pr. D. eod.: „In servorum persona ita observatur, ut exemplo humiliorum puniantur et ex quibus causis *liber fustibus* caeditur, ex his servus flagellis caedi et domino reddi iubetur: et ex quibus liber *fustibus caesus in opus publicum damnatur*, ex his servus poena vincularum ad eius temporis spatium, flagellis caesus, domino reddi iubetur.“ Fr. 1. §. 10. D. de offic. Praef. urb. (1. 12)

***) Fr. ult. D. de iniur. (47. 10.); fr. 17. §. 4. D. eod.

†) Fr. 3. in f. D. h. t. (4. 2.).

lichern Mißhandlungen fremder Willkühr und der persönlichen Verachtung blos gestellt ist *).

4. Gefängniß oder Einsperrung (carcer) ist schon als Zustand der Beschränkung der äußern Freiheit, noch mehr aber dadurch ein großes Uebel, daß der Eingesperrte sich ganz der Gewalt des Andern ausgesetzt weiß **). Die Vorstellung unseres Wortes Kerker, nämlich Einsperrung in einen engen Raum, das Schauderhafte der weiten Entfernung von Menschen, alles Ungemach der Einsamkeit, der Hülflosigkeit, der Entbehrung der gewöhnlichen Bequemlichkeiten und das Empörende der Unreinlichkeit, des Schmutzes und Alles dessen, was die Sinne abschreckt, ist nicht mit Gefängniß (carcer) verbunden. Denn der carcer diente nur zur Verwahrsam eines Menschen: „Carcer enim, sagt Ulpian in fr. 8. §. 9. D. de poenis. (48. 19.), ad continendos homines non ad puniendos haberi debet“ ***).

5. Fesseln (vincula) sind noch mehr, als Gefängniß, ein begründete Furcht erregendes Uebel †) weil sie eine größere und schmerzlichere Beschränkung der äußern Freiheit mit sich führen ††).

6. Ein großes Uebel für den Freien ist die Knechtschaft (Sklaverei, servitus), sie ist das größte, das ihn an seinen Rechten, als eben so vielen Gütern, treffen kann. Sie schließt den Verlust der Freiheit und Persönlichkeit (libertas), aller Rechtsfähigkeit und sämmtlicher

---

*) C. 6. X. h. t. (1. 40.); c. 4. 7. C. h. t. (2. 20.); c. 8. C de resc. vend. (4. 44.); c. 13. C. de transact. (2. 4.).

**) Fr. 22. D. h. t. (4. 2.)

***) So sagt Varro: „Carcer a coercendo, quod exire prohibentur.“ Er ist also jeder Ort, auf den unser Aufenthalt beschränkt ist: „Carcer est, undequaque prohibemur exire, et dictus quasi arcer, ab arcendo,“ sagt Marc. Serv. Honor. Cfr. Isid. Orig. lib. 5. und lib 15.: „Carcer est, a quo prohibentur exire, et dictus carcer a coercendo. Hinc Franto, ut pergraecari potius amoenis locis, quam coerceri carcere videretur.“

†) Fr. 7. §. 1. D. h. t. (4. 2.).

††) Fr. 216, 217. D. de V. S. (50. 16.).

Rechte als Bürger (civitas) ein und ist dem Tode ähnlich, ein bürgerlicher Tod *), den auch der Characterfesteste fürchtet **).

7. Wer seinen Stand der Freiheit (status libertatis) nur durch Documente nachweisen kann, dem ist der Verlust dieser Documente ebenfalls ein großes Uebel, weil er ihn in Gefahr setzt, seinen Stand zu verlieren. Daher sagt Paulus fr. 8. §. 1. D. h. t: Si is accipiat pecuniam, qui *instrumenta status mei* interversurus est, nisi dem: non dubitatur, quin maximo metu compellat; utique si iam in servitutem petor ut, illis instrumentis perditis, liber pronunciari non possum."

Der Verlust des Vermögens (amissio bonorum) ist als Verlust eines zur Erhaltung des Lebens unerläßlichen Mittels ein großes Uebel und verursacht ebenfalls begründete Furcht ***). Allein ein wie großer Verlust ist dazu erforderlich? Der Verlust des ganzen Vermögens, oder doch des größern Theils, der auch blos eines verhältnißmäßig bedeutenden Theiles? In dem eben angeführten cap. 2. X. war der Besitzer eines Beneficiums mit dem Verluste des Besitzes seines ganzen Vermögens durch militärische Macht bedroht †), wenn er nicht resignirte; daraus jedoch läßt sich kein allgemeiner Schluß ziehen, daß nur der Verlust des ganzen Vermögens oder Besitzstandes Zwang im Sinne des Gesetzes begründe. Denn dies war die Sachenlage des speciellen, eben zur Entscheidung vorgelegten Falles und die Entscheidung selbst, daß die so erzwungene Resignation ungültig sei, wird nicht von dem Umstande, daß der Besitz des ganzen Vermögens in Gefahr war, abhängig gemacht, auch enthält

*) Fr. 209. D. de R. I. (50. 17.).

**) Fr. 4. D. h. t. (4. 2.): „Ego puto, etiam *servitutis* timorem similiumque admittendum."

***) c. 2. X. h. t. (1. 40.).

†) „Qui (milites) eum a domo et *universa* possessione expellerent."

die Stelle keine Andeutung, sie so aufzufassen. Hingegen bemerkt die Glosse dazu: Verb. *coactus:* „Et intellige de talibus rebus, sine quibus vita corporis amittitur, vel *patitur gravem jacturam.*“ So wird auch in cap. 1. X. de restit. spoliat. in 6° (2. 5.) derjenige als Spoliat in besondern Schutz genommen, „qui tota sua substantia vel *maiori parte* ipsius se per violentiam destitutum adfirmat.“ Daher gilt der Verlust eines verhältnißmäßig bedeutenden Vermögenstheiles nicht ohne Grund als hinreichend zum Zwange *).

9) Gewaltsame Schändung (stuprum) ist ein unmittelbarer Angriff auf die Persönlichkeit und auf die sittliche Würde des Menschen, den er selbst mit Gefahr seines Lebens abwehren muß und abzuwehren sich aufgefordert fühlt, also die Schändung für ihn ein größeres Uebel, als der Verlust des Lebens. „Quod si dederit, sagt Paulus **), ne stuprum patiatur vir seu mulier, hoc edictum locum habet; cum viris bonis iste metus major, quam mortis esse debet.“ Das „mulier“ wird in §. 4. J. de public. judiciis (4. 18.): „Eadem lege Julia etiam stupri flagitium punitur, cum quis sine vi vel *virginem* vel *viduam honeste viventem* stupraverit,“ näher erklärt.

§. 13. Dies sind die Uebel, welche im gemeinen Rechte als große und wahre Furcht erregend speciell angegeben sind ***). Daß sie aber die einzigen seien, kann nicht daraus gefolgert werden. Nirgend wird dieses angedeutet und keine Stelle verräth die Absicht, daß sie alle aufgezählt werden sollten; sondern alle besprechen sie, wie erwähnt, nur beispielsweise und gelegentlich, und es wird

*) Sanchez, lib. 4. disp. 5. n. 21—25. Kugler, l. cit. n. 98.

**) Fr. 8. §. 2. D. h. t. (4. 2.).

***) Die Glosse hat sie zu c. 6. X. h. t. (1. 40.) verb. *metum mortis* theilweise in diesen Versen zusammengestellt:
„Excusat carcer, status et mors, verbera, stuprum,
Excusare metus hos posse puta, quia necis.“

sogar ausdrücklich auf Analogie hingewiesen: „Ego autem puto, servitatis timorem *similiumque* admittendum.“ Ueberſieht man die angeführten Beiſpiele, ſo bieten ſie einen allgemeinen Maßſtab zur Beurtheilung analoger Fälle dar; ſie enthalten nämlich ſämmtliche Angriffe auf das Leben und auf wichtige Lebensgüter, oder auf perſönliche Freiheit, Würde und Lebensglück, oder, mit andern Worten, auf Wohlſein und Wohlfahrt, wie es in const. 2. C. de transact. (2. 2.) heißt: „Nec tamen quilibet metus ad rescindendum ea, quae consensu terminata sunt, sufficit; sed talem metum probari oportet, qui *salutis periculum*, vel *corporis cruciatum* contineat.“ Hiernach werden den obigen folgende Uebel mit Recht beigezählt.

1) Verſtümmelung (Entmannung, mutilatio) gehört als Leiden unter die körperlichen Qualen (cruciatus corporis) und iſt als unmittelbarer Angriff auf die Perſönlichkeit und auf leibliches Wohlſein eine empörendere und erniedrigendere Mißhandlung, als Stockſchläge (verbera). Der Berufung auf die rechtliche Gleichſtellung mit der Tödtung in C. 4. D. 55, wo darüber geſagt wird: „Si quis abscidit semetipsum . . . . non fiat clericus, quia sui est *homicida*,“ bedarf es nicht einmal.

2) Gefangenſchaft (captivitas) iſt, wenn ſie mit Sclaverei verbunden iſt*), eben dadurch, wie die Sclaverei, ein großes Uebel; iſt ſie nicht damit verbunden**), als Beſchränkung der Freiheit wenigſtens dem Gefängniſſe (carcer) gleichzuſtellen.

3) Die Verbannung (exilium) iſt an ſich betrachtet als Verluſt des Aufenthaltes in der Heimath und unter Verwandten und Freunden und des Beſitzes des eigenen Herdes und des eigenen Vermögens und als Noth-

*) Fr. 5. §. 1. D. de captiv. (49. 15.)
**) Fr. 21. §. 1. fr. 24. D. eod.

wendigkeit des Aufenthaltes in einem fremden Lande, unter fremden Menschen, fremden Sitten und Gesetzen und ohne Freund ein harter Zustand, den die Römer als den Untergang ihrer Wohlfahrt beklagten. Auch in juristischer Schätzung des Strafrechtes steht sie als Strafe höher, als Gefängniß (carcer), Fesseln (vincula) oder Schläge (verbera) *).

4) Die Excommunication ist kirchlich, was im bürgerlichen Leben die Verbannung mit bürgerlichem Tode durch Verlust aller Rechte ist, ein großes Uebel, besonders wenn sie nicht leicht wieder aufgehoben werden kann. Die Glosse sagt darüber zu Cap. 17. X. de restit. spoliat. (2. 13.) verb. timore: „Nota, timorem excommunicationis aequiparari metui, qui cadit in constantem virum."

5) Wie der Verlust der Beweisstücke über den Stand der Freiheit diese selbst (§. 12. 7.), so kann auch der Verlust der Beweisstücke über ein bedeutendes Eigenthum (§. 12. 8.) in Gefahr bringen und in Furcht setzen.

6) Gegen die Ansicht in fr 7. pr. D. h. t. (4. 2.): „Nec timorem infamiae hoc edicto contineri, Pedius dicit libro septimo", ist die andere, daß eine bedeutende Verletzung der öffentlichen Ehre (infamia, sowohl facti als juris, metus honoris) Furcht begründe, durch die Glossatoren im practischen Rechte durchgedrungen. Die Glosse zu cap. 6. X. h. t. (1. 40.) verb. *metum mortis:* „Excusat . . . quandoque metus status *vel honoris*" stellt sie dem Verluste des bürgerlichen Rechtsstandes gleich **).

§. 14. Die Androhungen der bisher besprochenen und analogen großen Uebel werden auch Capital-Drohungen (minae capitales) genannt ***). Da es nun bei Rechts-

*) Paul. sent. recept. lib. 5. tit. 17. §. 3. fr. 28. §. 3. D. de poenis (28. 19.).
**) Vergl. Sanchez l. cit. n. 11. 14. 15. Kugler l. c. n. 98. 8°.
***) C. 7. C. h. t. (2. 20.).

geschäften nicht auf den Zustand der Furcht im Subjecte, sondern objectiv auf das ihm durch die Gewalt zugefügte Unrecht ankommt (§. 12. 1.), so sind unter der Bezeichnung großer oder schwerer Furcht (metus gravis) immer die Capital-Drohungen (minae capitales) zu denken.

Hier nun können die beiden Fragen, in wiefern die amtliche und die väterliche Auctorität die Furcht begründe, schon darum nicht übergangen werden, weil sie mit der gegebenen Antwort verbunden zu werden pflegen.

§. 15. Der Einfluß, den Andere, welche durch ihr Amt über uns stehen, auf unsere Willensbestimmung ausüben, kann, an sich betrachtet, so lange er nämlich bloß Folge ihres amtlichen Ansehens und unserer Ehrfurcht gegen sie ist, weder als Gewalt, noch auch als durch Zwang erzeugte Furcht gelten. Denn diese Willensbestimmung ist noch immer eine freie, eine aus pflichtmäßigen Gesinnungen des Vertrauens und der Ehrfurcht hervorgegangen. Ist dieses Vertrauen und die Ehrfurcht im Subjecte größer, als sie nach den Verhältnissen sein sollte, oder nicht gehörig beschaffen; so liegt die Schuld davon im Subjecte selbst, nicht außer ihm in einem ihm durch Zwang zugefügten Unrecht. Daher kann das amtlose Ansehen Anderer nicht vernichtend auf die Geschäfte einwirken, die in Folge desselben zu Stande kommen. Denn „Ad invidiam *alicui nocere nullam dignitatem oportet:* unde intelligis, quod ad metum arguendum, per quem dicis initum esse contractum, senatoria dignitas adversarii tui *sola non est idonea*“ *). Es muß sich also dem Ansehen noch etwas beigesellen, um Furcht zu begründen, Drohungen nämlich, welche den Character von Gewalt annehmen. Solche über uns stehende Machthaber üben nun zwar, auch wenn sie minder große Uebel androhen, einen größern Einfluß, als Andere, auf unsere Willensbestimmung eben vermöge ihres Ansehens und un-

*) C. 6. C. h. t. (2. 20.).

ferer Ehrfurcht gegen sie aus; eben darum aber sind ihre Drohungen, so lange sie nicht Capital-Drohungen sind, noch kein Zwang, weil an der Selbstbestimmung die pflichtmäßigen Gesinnungen noch eben so viel Antheil haben; und wenn im Gemüthe eine Furcht entsteht, die mehr Zwangsfurcht, als Ehrfurcht ist, so ist dies subjectiv, nicht objective Wirkung eines zugefügten Unrechtes und kommt rechtlich nicht in Betracht. Solche Drohungen mögen an sich ein Mißbrauch der amtlichen Gewalt und ein Unrecht sein, das veranlaßte Geschäft vernichten sie aber nicht; denn „Si per iniuriam quid fecit populi romani magistratus vel provinciae praeses Pomponius scribit, hoc edictum locum haberi," heißt es in fr. 3. §. 1. D. h. t.; allein, wird beigefügt, erst: *si forte*, inquit, *mortis aut verberum terrore* pecuniam alicui *extorserit*;" also erst, wenn nicht in Folge der Ehrfurcht, sondern in Folge des äußern Zwanges durch eine Capital-Drohung ein Geschäft abgeschlossen wird. So werden auch die durch Macht erzwungenen Geschäfte (per potentiam extortae) in const. 12. C. h. t. (2. 20.) erst durch die Capital-Drohungen ungültig, wie dort die Glosse verb. *infirmari* bemerkt „intellige de tali extorsione, quae inducit actionem, quod metus causa." Amtliche Drohungen haben immer an sich schon etwas sehr Ergreifendes, weil ihnen das amtliche Ansehen und der Nachdruck der Macht zur Seite stehen, das macht diejenigen, welche ihr Amt mißbrauchen, um so strafbarer, wirkt aber nicht rechtlich vernichtend auf die Willensbestimmung, als in sofern sie an sich gesetzlich als Zwang anerkanntes Unrecht sind. Daher verbietet das Concil von Trient*) den Mißbrauch der amtlichen Gewalt unter Excommunications-Strafe mit der gemeinrechtlichen Bezeichnung des äußern Zwanges: Ita plerumque temporalium dominorum ac magistratuum mentis oculos terreni affectus

*) Sess. 24. cap. 9. de ref. matr.

atque cupiditates excaecant, ut viros et mulieres, sub eorum iurisdictione degentes, maxime divites, vel spem magnae hereditatis habentes, *minis* et *poenis* adigant cum iis matrimonium *invitos* contrahere, quos ipsi domini vel magistratus illis praescripserint. Quare cum maxime nefarium sit, *matrimonii libertatem violare*, et ab iis *iniurias* nasci, a quibus iura exspectantur: praecipit s. synodus omnibus . . . sub anathematis poena, quam ipso facto incurrant, ne quovis modo *directe* vel *indirecte* subditos suos, vel quoscunque alios *cogant*, quo minus *libere* matrimonia contrahant.“ Solche Drohungen können von den Vorgesetzten, je nach ihren persönlichen Eigenschaften, in verschiedenen Formen ergehen. Ein launischer und leidenschaftlicher Machthaber sieht oft die Nichterfüllung seiner Bitte oder seines Wunsches als eine große Beleidigung an und ahndet sie schärfer, als ein gerecht und mild Gesinnter seine, unter schweren Drohungen ertheilten Befehle. Es kommt daher nicht auf die Form, sondern auf den oft aus den Umständen und der Persönlichkeit zu erkennenden Inhalt der Drohungen an. Darnach bleiben auch die Schmeicheleien und Bitten leidenschaftlicher Machthaber (blanditiae, preces principis), welche deren Nichtbeachtung streng zu rächen pflegen, noch immer gewaltsame Drohungen *).

§. 16. Eben so wenig kann die Furcht, diejenigen, zu welchen man, wie gegen Aeltern, Großältern, ältere nahe Verwandte, Vormünder, in Pietäts-Verhältnissen steht, durch die Weigerung der Einwilligung zu kränken oder ihnen zu mißfallen (metus reverentialis), der durch äußern Zwang erregten Furcht gleichgestellt und ihr die vernichtende Wirkung beigelegt werden. Denn beide sind ganz verschiedener Art. Diese wird von

*) Sanchez lib. 4. disp. 7. Kugler l. cit. quaest. 37. n. 670 — 678. quaest. 38. n. 679. sq.

außen angethan und ist die Wirkung eines Unrechtes; jene entspringt aus dem Innern und ist die Folge einer pflichtmäßigen Gesinnung aus Achtung, Liebe und Ehrfurcht. Die Selbstbestimmung zur Einwilligung aus Ehrfurcht ist daher nur der Sieg der als pflichtmäßig erkannten Gesinnung über die natürliche Abneigung, wodurch weder ein Recht gekränkt wird, noch auch der Willensfreiheit Eintrag geschieht. Gesellt sich zu den Empfindungen der Ehrfurcht, noch Furcht vor andern Uebeln wegen harter Aeußerungen oder unfreundlicher Begegnung der Aeltern, so ist die Pietäts-Furcht nicht mehr rein; jene Handlungen nehmen den Character des äußern Zwanges an und die erregte Furcht den der Zwangsfurcht (metus incussus), die jedoch so lange eine unbedeutende (metus levis) bleibt, als jene Handlungen nicht in Kapital-Drohungen übergehen. In diesem Sinne heißt es in fr. 21. fr. 22. D. de R. N. (23. 2.): „Non cogitur filius familias uxorem ducere. Si patre cogente ducit uxorem, quam non duceret, si sui arbitrii esset, contraxit tamen matrimonium, quod inter invitos non contrahitur: maluisse hoc videtur.“ Hiermit ist nicht behauptet, daß die Kinder von den Aeltern zur Ehe gezwungen werden dürften und daß eine so erzwungene Ehe doch gültig wäre; denn „Nec filium quidem familias invitum ad uxorem ducendam cogi, legum disciplina permittit *).“ So wird in cap. 11. X. de despons. impub. (4. 2). auf die Drohungen der Aeltern (nolens et invita, minis parentum impulsa), wie in c. 2. de pactis in 6° (1. 18.) auf Gewalt und List (juramento, nec vi nec dolo praestito), und nicht auf den Einfluß des älterlichen Ansehens bei der Entscheidung Gewicht gelegt **).

*) C. 12. C. de nuptiis (§. 4.).

**) Cfr. Sanchez. lib. 4. disp. 6. n. 7. Kugler l. cit. quaest. 37. — Die Agenda Colon. sagt S. 202: „Metus . . . gravis (qualis etiam *potest esse reverentialis*, si aliquod *grave malum*, v. g. graves et non inanes minae, gravis et diuturna indignatio, mala tractatio accedat ad imperium patris, aut tutoris, dirimit matrimonium.“

§. 17. Sehen wir auf das, was bisher über die Größe der Furcht, welche als eine begründete gelten soll, gesagt worden ist, zurück; so findet sich das in §. 11. 1. Nachgewiesene bestätigt; daß nämlich die Furcht nicht subjectiv aufgefaßt und beurtheilt werden dürfe. Denn in allen Beispielen zeigt sich nicht eine Berücksichtigung der Empfindungen des Subjectes, sondern nur des objectiven Uebels und des dadurch zugefügten Unrechtes ohne Andeutung eines Unterschiedes nach Geschlecht, Alter oder Individualität desjenigen, den es traf; selbst bei der Furcht wegen hohen Ansehens Anderer (metus reverentialis. §. 15. u. 16.) war eine solche Berücksichtigung nicht bemerkbar. Was die allgemeinen Bezeichnungen angeht, so haben wir nicht blos 1) einen *metus cadens in virum constantem*, sondern auch 2) eine *maior malitas*, oder 3) eine *vis atrox*, oder 4) eine *facti atrocitas*, oder 5) einen *maioris rei impetus* und 6) endlich *minae capitales*, welches Alles nicht auf subjective Empfänglichkeit für Eindrücke hindeutet, sondern auf eine rein objective Beurtheilung hinführt. Andere Bezeichnungen, welche noch vorkommen, sind nur negativer Art: so metus *non vani hominis* (§. 5.) und in fr. 7. pr. d. h. t. (4. 2.): „Proinde si quis *meticulosus* rem nullam frustra timuerit, per hoc edictum non restituitur, quoniam neque vi neque metus causa factum est"; auch „*neque alicuius venationis* timorem per hoc edictum restitui" (ibid.). Diese führen ebenfalls nicht auf eine subjective Auffassung der Furcht, sondern dienen nur dazu, das Positive schärfer hervorzuheben und schließen sogar die Annahme einer subjectiven Würdigung geradezu aus. Andere Stellen, wodurch die subjective Auffassung unterstützt, oder auch nur einigermaßen begünstigt würde, gibt es nicht: und dennoch behaupten Viele *), der im Sub-

*) Sanchez. lib. 4. disp. 3 mit ihnen. Kugler l. cit. n. 96. 97. Auch Stapf behauptet S. 139 unbedenklich: „absolute oder respective gravis, das ist gleichviel."

jecte bewirkte Zustand müsse in Betracht gezogen und die Furcht aus der größern Erregbarkeit des Subjectes durch Erwägung des Alters, der körperlichen Beschaffenheit und des Geschlechtes erkannt werden. So würden junge Leute, Schwächliche und von Natur Furchtsame, in der Regel alle Frauenzimmer leichter und stärker ergriffen und auch durch ein an sich geringeres oder minder wahrscheinliches Uebel in große Furcht gesetzt. Der Richter müsse daher diese persönlichen Umstände mit in Anschlag bringen und eine solche respectiv große Furcht mache die Ehe eben so ungültig, als die an sich große. Ein an sich geringeres oder ein mit weniger Wahrscheinlichkeit eintreffendes Uebel begründe daher eine große Furcht. Diese Meinung müssen wir mit ihren Gründen näher erwägen.

Sanchez, der als ihr Hauptvertreter gelten kann, sagt:*) „Tanquam certum statuendum est, metum cadentem in virum constantem dici respective, et proinde metum, qui respectu unius est cadens in virum constantem, non esse talem respectu alterius, qui fortior et robustior est: unde minor metus desideratur in femina, quam in viro, argumento textus c. indignantur. 32. qu. 6. ubi: *cum tanto gravius eos punire oportuit, quanto magis ad eos pertinet et virtute vincere et exemplo regere feminas*; et cap. *sicut.* el. 1. de homicidio in princ. ibi: *nosti, quod in excessibus non solum quantitas delicti, sed aetas, sexus delinquentium sunt attendendae.* Et ratio est, quia licet femina habeat virtutem constantiae, propter constitutionem tamen corporis illi sexui naturalem minus potest resistere metui, quam vir: ergo minor metus sufficit, ut opprimat cogatque feminam constantem succumbere, quam virum eadem constantia praeditum . . . . Hanc sententiam tenet glossa c. *cum locum*, de sponsal. verb. *metus*“. Zur

*) A. a. O. n. 2.

Ermittelung deſſen, was eine leichte Furcht ſei (metus levis), ſo kommt er ſpäter *) wieder hierauf zurück und ſagt: „Diximus, minoris mali timorem minoremque inferendi probabilitatem sufficere, ut cadat in virum constantem, quando metus incutitur feminae aut homini timido vel pusillanimi, idque prudentis arbitrio relinquitur id iudicaturi, attentis circumstantiis innatae fortitudinis patientis metum. Quando ergo metus, qui in alio viro forti *esset levis*, reputaretur in hac femina vel in hoc homine timido, attenta eius fragilitate, *cadens in virum constantem:* citra dubium est, matrimonium eo contractum esse nullum“. In dem oben (§. 7. 6.) beſprochenen cap. 28. X. de sponsal. (4. 1.) wird gerade von Frauen, welche erlittenen Zwang vorgeben, gelehrt: „si talis metus inveniatur illatus, *qui potuit cadere in constantem virum*, erunt non immerito audiendae“. Den hierin gegen jene Meinung gegebenen Beweis ſucht er durch die Behauptung, die Stelle dürfe nicht wörtlich aufgefaßt und müſſe von der reſpectiven Furcht erklärt werden, zu beſeitigen. Hinc infertur, ſchließt er aus der angeführten erſten Stelle **) dum textus c. consultationi. de sponsal. ponderat ad irritandum feminae matrimonium initum esse metu cadenti in virum constantem, ea verba magis *proverbii loco* pro eo metu, qui non levis et vanus sit, accipienda esse, quam ut verbis inhaerendum sit; unde sufficiet metus, qui cadat in *feminam constantem*; quare pensandum est ad annullandum matrimonium aut alios contractus a femina metu celebratos, quid *femina constans* tunc metueret, pensata naturali feminarum constantia, quibus a natura inest minor animi vigor corporisque fortitudo.“

*) Disp. 17. n. 1.
**) Disp. 3. n. 3.

Diesemnach ist die große Furcht vielmehr subjectiv, als der durch den äußern Eindruck bei dem einzelnen Individuum hervorgebrachte Zustand des Leides und der Beängstigung zu denken, und das aus keinem andern Grunde, als weil durch diesen Zustand auf die Willensbestimmung gewirkt wird. Allein dieser Maßstab ist zuvörderst sehr unsicher. Denn jener Zustand kann nie selbst und an sich erkannt werden. Er soll daher mittelbar aufgesucht werden, nicht so sehr aus dem angedroheten Uebel, als vielmehr aus der Erregbarkeit des Subjectes. Diese darf aber, will man den wahren Zustand und seinen Einfluß auf den Willen ermitteln, nicht allein, sondern es muß auch die Lebhaftigkeit der Vorstellung in Anschlag gebracht werden. Denn nicht die Erregbarkeit allein, sondern zugleich und vorzüglich die Lebhaftigkeit der Vorstellung von der Größe des Uebels und der Dringlichkeit der Drohung bringt den Zustand der Furcht heran. Beide aber können ebenfalls nicht unmittelbar erkannt werden, sie sollen aus dem Alter, aus der schwächlichen Constitution und aus der natürlichen, selbst wieder nur aus Beobachtungen mittelbar erkennbaren, Furchtsamkeit erschlossen werden. Hieraus mag, angenommen, in jedem einzelnen Falle und im Allgemeinen die Erregbarkeit des Individuums mit hinreichender Gewißheit vermuthet werden können; auf die Lebhaftigkeit der Vorstellung aber, wie sie in dem Subjecte auf dessen Gemüth, auf Begehrungsvermögen und Willensbestimmung gerade in und vor dem Augenblicke, wo die Willenserklärung abgegeben wurde, eingewirkt hat, darauf kann nie mit einiger Gewißheit aus Alter, Constitution und Geschlecht geschlossen werden: und doch müßte eben darüber Gewißheit gewonnen sein, weil davon der Zustand der Furcht und sein Einfluß auf die Willensbestimmung, daher die ganze Wahrheit des zu gewinnenden Urtheiles abhängt. Diese Lebhaftigkeit der Vorstellung ferner und ihr Einfluß auf das Gemüth ist nicht immer und allein von der physischen, sondern auch bei minder großer physi-

scher Erregbarkeit abhängig von der Erregbarkeit und Stärke der Phantasie und von der Weichheit des Gemüthes; und diese können nur aus Offenbarungen in Aeußerungen und äußerlich wahrnehmbaren Zuständen, also wieder nur mittelbar und unsicher erkannt werden. So führt diese Lehre nur auf Ungewißheiten und Unbestimmtheiten, und damit in Gefahr, nur ein unwahres und ungerechtes Urtheil zu gewinnen; sie hat hingegen aus dem Rechte nichts für sich, ist vielmehr mit seinen klaren Bestimmungen unvereinbar.

Aus dem aus Sanchez oben Angeführten ist schon sattsam ersichtlich, daß die gewöhnliche Bezeichnung der großen Furcht als metus cadens in virum constantem die nächste Veranlassung und die Grundlage dazu gegeben hat. Man suchte sich ihren Sinn zu verdeutlichen, faßte sie einseitig psychologisch auf, indem man alle die übrigen rein objectiven Bezeichnungen übersah und sich nicht weiter fragte ob sich denn im Rechte irgend ein zuverlässiger Haltpunct für jene Erklärung vorfinde. Das „metus cadens in virum constantem" kann den Sinn haben, daß es eine Gemüthserregung des festen Mannes bezeichnet; allein wo findet sich im Rechte dafür die Stelle, daß dies der gesetzliche Sinn sei, daß es gerade eine Gemüthserregung bezeichne und daß die Gemüthserregung die Grundlage der Lehre von der Nichtigkeit der Verträge wegen erlittenen Zwanges sei? Wenn der characterfeste Mann den Tod als das größte irdische Uebel erkennt, allein aus Seelenstärke sich durch die Drohung des Todes in keine Gemüthserregung versetzen läßt, doch aber aus Erkenntniß und ruhiger Ueberlegung, um jenem Uebel zu entgehen, sich zu einer Verbindung bestimmt, die er ohne jene Drohung nie würde gewählt haben; so ist bei ihm keine, nicht einmal eine respectiv geringe Furcht wirksam! wo steht aber die Gesetzesstelle, die da behauptet, er habe eine gültige Verbindung eingegangen, ihm sei kein Unrecht geschehen, das wieder gut zu machen sei? Oder ist der Tod

darum weniger ein großes Uebel und seine Drohung kein gewaltsamer und ungerechter Angriff, weil sie auf sein Gefühlsvermögen nicht den Eindruck, wie ein beleidigendes Wort auf ein Weib macht? Wo hingegen läßt sich die Lehre aufweisen, daß die subjective Gemüthserregung, so lange sie selbstredend das Selbstbewußtsein nicht aufhebt, Einfluß auf Rechtsgeschäfte hat? Manche, an sich und für einen gesetzten Mann unbedeutende Vexationen können Frauenzimmer tief betrüben und in verwirrende Furcht setzen; oft sind sie auch an sich nicht unerhebliche Uebel*), können daher gewiß oft eine wenigstens respectiv große Furcht verursachen: und doch begründen sie nicht die Klage wegen erlittenen Zwanges. So einseitig die subjective Auffassung jener Bezeichnung der Furcht ist, so wenig wird sie durch die übrigen Stellen über diesen Gegenstand unterstützt. Die oben angegebene Deutung des cap. 28. X. de sponsal. setzt diesen Sinn als schon anderweitig erwiesen und ausgemacht voraus und ist so lange willkürlich, als dies nicht geschehen ist. Keine einzige Stelle deutet auch nur fern auf einen solchen Unterschied hinsichtlich des Geschlechts, des Alters oder der Stärke; wo ihn aber das Gesetz nicht aufstellt, darf ihn der Richter auch nicht in Anwendung bringen. Ihn beweisen die von Sanchez als analog benutzten Stellen nicht. Aus c. 4. c. 32. Q. 6: „Indignantur mariti, si audiant, adulteros viros pendere similes adulteris foeminis poenas; cum tanto gravius . . ." folgt nur, daß man an die Männer größere sittliche Forderungen stellen könne und daß, wie die Glosse daraus folgert: „maio-

*) Gell. lib. 2. c. 6: „Non igitur quia vulgo dici solet vexatum esse quem fumo aut vento aut pulvere, propterea debet vis vera atque nativa verbi deperire; quae a veteribus, qui proprie aut signate locuti sunt, ita ut decuit conservata est. M. Catonis verba sunt ex oratione, quam de Achaeis scripsit: *Quumque Hannibal terram Italiam laceraret atque vexaret. Vexatam* Italiam dixit Cato ab Hannibale, quando nullum calamitatis aut saevitiae aut immanitatis genus reperiri queat, quod in eo tempore Italia non perpessa sit."

rem esse reatum ex persona delinquentis" und das angeführte cap. sicut. 6. X. de homicidio. (5. 12.) lehrt, bei Beurtheilung der inneren Strafbarkeit und der Größe eines Verbrechens auf die persönliche Beschaffenheit, auf Alter und Geschlecht des Subjectes Rücksicht zu nehmen sei; nicht aber, daß der Grund der Furcht zur Vernichtung eines Geschäftes gegen die übrigens bestimmten Aeßerungen des Rechtes beim Weibe ein anderer, als beim Manne sein könne und insbesondere bei jenem die Furcht vorzüglich subjectiv zu würdigen sei. Es findet hier auch nicht einmal Analogie statt. Denn jene Stellen sprechen von der Beurtheilung desjenigen, von welchem das Unrecht ausgeht, und nicht von dem, der es erleidet. Lehreten sie, man müsse die Individualität nach Alter, Geschlecht und Constitution desjenigen erwägen, *gegen den* ein Verbrechen begangen wird, oder wäre schon erwiesen, was erst erwiesen werden soll, daß im Falle des Zwanges der subjective Zustand desjenigen, der ihn erlitten hat, in Betracht zu ziehen sei; so könnten jene Stellen analog benutzt werden, zu zeigen, daß er aus dem Alter und dem Geschlechte erkannt werden könnte. So lange dieser Beweis nicht geliefert ist, kann von den Vorschriften über Beurtheilung der Verbrechen und ihrer Strafbarkeit kein analoger Schluß auf die Beurtheilung der Furcht gezogen werden. Denn beim Verbrechen kommt es eben auf die verbrecherische und strafbare Gesinnung vorzüglich an, bei der Furcht aber zunächst und ganz vorzüglich auf den äußern Zwang und das dadurch dem Gezwungenen zugefügte Unrecht und können daher jene Stellen zur Beurtheilung dieses Unrechtes, nicht in wiefern es erlitten, sondern in sofern es *verübt* wird, angewendet werden, was eine ganz andere Frage ist und nicht hierhin gehört. Die Glosse lehrt zwar mit Berufung auf die nämlichen, eben besprochenen, Stellen zu c. 14. X. de sponsal. (4. 1.) verb. *metus:* „Qui possit cadere in constantem virum . . . . minor tamen metus magis excusat femi-

nam quam virum;“ allein ihre Behauptung hat kein größeres Gewicht, als die Gründe, worauf sie beruht, und als Zeugniß des practisch geltend gewordenen Rechtes könnte dies nur dann durchschlagend sein, wenn die gesetzlichen Bestimmungen nicht so klar dagegen sprächen und nicht viele Rechtslehrer anderer Ansicht wären *). Inzwischen lehrt die Glosse hier auch nicht einmal, 1. daß die Furcht, wovon hier die Rede ist, subjectiv zu beurtheilen und eine respectiv geringe oder große sei, und 2. daß eine bei einem gesetzten Manne leichte (metus levis) bei einem Weibe eine große (metus gravis) sein könne und die Ehe ungültig mache; sondern sie lehrt nur, daß eine geringere Furcht beim Weibe eher, als beim Manne das Geschäft ungültig mache (minor metus *magis* excusat), setzt also eine Furcht voraus, welche auch beim Manne die Ehe ungültig macht; da aber unter den oben aufgezählten Uebeln ein großer Unterschied besteht, so macht sie nur aufmerksam, daß die Furcht wegen eines solchen geringern Uebels beim Weibe eher, als beim Manne entscheide. Unter Furcht kann sie hier nichts anderes verstehen, als was sie anderswo darüber vorgetragen hat; die Hauptstelle aber ist zu cap. 6. X. h. t. (s. 40.) verb. *metum mortis:* und dort bespricht sie die meisten der früher angeführten Uebel (§. 13.). Daher kann sie eben unter der geringern Furcht nur eine im Vergleiche zu der wegen der übrigen größern Uebeln geringere, doch immer noch eine an sich bedeutende, nicht

*) Kugler l. cit. n. 97, der in der Sache noch nicht ganz entschieden gewesen zu sein scheint, sagt mehr nach einem natürlichen Gefühle mit Coninck: „Quamvis in particulari fieri possit, ut quis rem omnino levem gravius timeat, quam alii communiter magnam, et ut eam evadat, contrahat nuptias, quas alias omnino adit, tamen ne quidem in foro conscientiae tales nuptiae sunt irritae, quia iura eos non irritant, quae non respiciunt, quid in particulari sit huic proprium, sed quod communiter soleat accidere. Alias omnia essent plena litibus et incerta, ideoque requirunt metum cadentem in virum constantem Ita sapienter Coninck.“

aber eine an sich unbedeutende (met. levis) und nur respectiv große verstehen. Diese Behauptung der Glosse ist eine ganz andere, als Sanchez darin gefunden hat; sie selbst aber kann nur als gerechtfertigt gelten, wenn es wahr ist, daß das nämliche Unrecht gegen ein Weib ein größeres sei, als gegen einen Mann verübt. Oft qualificirt sich zwar ein Unrecht nach der Verschiedenheit der Personen, gegen welche es verübt wird, ganz verschieden; allein nicht nach dem Ermessen des Richters, sondern immer so und in den Fällen, wie das Gesetz darüber verfügt hat, und für unsern Fall hat es darüber nichts verfügt, weder das Unrecht gegen ein Weib als ein größeres bezeichnet, noch auch die Furcht im Weibe als besonders zu berücksichtigen hervorgehoben. Daher kann jene Lehre über respectiv große Furcht für nichts Anderes, als für eine ungegründete Erfindung einiger Kanonisten angesehen werden *).

§. 18. Hiermit haben wir in dem Objecte des Zwanges einen Hauptbestandtheil seiner Größe und Beschaffenheit und damit der dadurch erregten Furcht erkannt, welche wir nun noch näher betrachten müssen. Er besteht 1) in der Zufügung oder Androhung eines der angegebenen oder ihnen analogen großen äußern Uebel, wodurch uns ein Recht verletzt wird. Das ist der *positive* Inhalt des Zwanges und der Furcht, wodurch nicht nur jedes *geringere* äußere Uebel, was keiner nähern Erwägung mehr bedarf, sondern auch jedes *nicht äußere*, d. h. jedes Uebel, das nicht Object einer Rechtsverletzung sein kann, und jede durch ein solches erregte Furcht, so wie noch mehr die nicht von außen erregte, sondern durch *eigene Vorstellungen des Subjectes* herangebrachte Furcht ausgeschlossen ist. Marcus lebt mit Lydia in sündhafter Verbindung; der Pfarrer hält ihm auf dem Krankenbette die

*) Jene Ansicht ist auch in unsere Agenda Coloniensis übergegangen, wo Seite 202 gelehrt wird: „Metus, absolute, vel respective ad personam, gravis ... dirimit matrimonium.“

Strenge des vielleicht bald nahen Gerichtes Gottes und die Größe der ewigen Strafen erschütternd vor; dies ergreift ihn heftig und er schließt in dieser Furcht mit Lydia die eheliche Verbindung ab, wozu er sich ohne jene Furcht nie würde entschlossen haben. Kein äußeres Uebel und kein dadurch zugefügtes Unrecht erzeugte bei ihm die Furcht und die Verbindung ist gültig. Ferner: Marcus quälen auf dem Krankenlager im Bewußtsein seines verwerflichen Lebens mancherlei Gedanken; am meisten ängstigt ihn der ihm bekannte Unwille der Brüder der Lydia, die seine Lebensweise verabscheuen und die Schmach der Familie tief fühlen; er hört sie öfter in ernster Unterredung mit der Schwester, welche in die Vorstellungen, ihre Ehre zu retten, schwer eingeht, und er geräth in Furcht, sie stellten ihm nach dem Leben. Lydia selbst ist von ihrer Schande betroffen und wagt es nicht, die Nachfragen bestimmt und nach der Wahrheit zu beantworten. Das Geheimnißvolle steigert in Marcus die Angst, die ihn endlich zur Eheabschließung antreibt. Diese nun kann so wenig angefochten werden, als die Verträge der Freigelassenen in fr. 21. pr. D. h. t. (4. 2.): „Si mulier contra patronum suum ingrata facta, sciens se ingratam, cum de suo statu periclitabatur, aliquid patrono dederit vel promiserit, ne in servitutem redigatur, cessat edictum, quia *hunc sibi metum ipsa infert.*

§. 19. Nur das mit dem Uebel zugefügte Unrecht ist der eigentliche Grund der Nichtigkeit der Verbindung aus Furcht; das Unrecht aber kann nur von Menschen und zwar freithätig ausgehen, weßhalb denn auch Ulpian fr. 3. §. 1. D. h. t. sagt: „sed vim accipimus atrocem et eam, *quae adversus bonos mores fiat*". Durch Naturereignisse wird kein Unrecht zugefügt und nicht gegen die guten Sitten gehandelt. Wer daher in Lebensgefahr sich durch eine eheliche Verbindung zu retten hofft, mag immerhin durch große Furcht dazu vermocht worden sein, er kann sie aber nicht dagegen geltend machen; sie

bleibt aber das Werk seiner eigenen Entschließung und rechtsbeständig.

§. 20. Jeder äußere Zwang ferner fügt ein Uebel, nicht jeder aber ein Unrecht zu. Ist der Zwang an sich und die Handlung, welche damit bezielt wird, gerecht, so wäre jede Klage gegen den Bestand dieser Handlung selbst ein Unrecht, das nicht beachtet und nicht geschützt werden dürfte. Wer dem Nachbarn die gerichtlich anerkannte Schuld nicht bezahlen wollte, würde schon ein Unrecht begehen, wenn er sich dazu auch noch gerichtlich wollte zwingen lassen, und gewiß mehr noch, wenn er die gerichtlich erzwungene Zahlung als ungültig anfechten wollte. Eben so würde der vom Richter nach dem bestehenden Rechte zur Abschließung der Ehe mit einer bestimmten Person ausgegangene Zwang die Ungültigkeit nicht mit sich führen. Denn „vim accipimus atrocem et eam, quae adversus bonos mores fiat, *non eam, quam magistratus recte intulit*, scilicet *iure licito* et *iure honoris, quem sustinet*“ *).

Der Zwang wird aber mit Recht angethan, wenn er unter allen Beziehungen rechtmäßig ist, d. h. wenn er nicht nur von der gesetzlich dazu befugten Person ausgeht, sondern auch nach dem Rechte, d. h. auf den Grund des Gesetzes und innerhalb der Schranken desselben ausgeübt wird. Daher kann auch der zur Ausübung des Zwanges für einen Fall gesetzlich befugte Richter unrechtmäßigen Zwang ausüben, wenn er entweder nicht nach dem Rechte verfährt oder urtheilt, oder einen solchen Zwang ausübt, der nicht in seiner Befugniß liegt (si non recte intulit, sicut nec iure licito) (§. 15.). Daher ist ferner jeder aus verbotener Selbsthülfe **) ausgeübte Zwang ein ungerechter und vernichtet das Geschäft. Der auf verbrecherischer That Ertappte in cap. 15. X. de sponsal. (4.

*) Fr. 3. §. 1. D. h. t. (4. 2.). Vergl. Kugler l. cit. quaest. 39. n. 685.
**) Fr. 13. D. h. t.

1.) war sehr strafbar; allein der Vater durfte sich nicht selbst Recht verschaffen und ihn nicht zum eidlichen Versprechen der Ehe mit seiner Tochter zwingen. Dieser ungerechte Zwang machte die Ehe ungültig.

Ob der in solcher Weise ungesetzliche Zwang von Seiten des Gezwungenen verschuldet war oder nicht, darauf kommt es, wenigstens bei der Ehe nicht an, wie sich aus dem besprochenen Falle in cap. 15. cit. ergibt. So lehrt auch die Glosse:*) „Subvenitur metum possis, nisi culpa sua incidant in metum. Ab ista doctrina sive generalitate excipiuntur casus, in quibus *fallit* etiam si *culpa sua* incidisset in metum. Et primo in casu *matrimonii* qualiscunque metus interveniat culpa sua vel sine culpa, matrimonium contractum per metum non tenet, nec obligatur, qui hoc facit, etiam si iuret, quia matrimonia libera esse debent;“ ferner:**) „Et est hic argumentum, quod licet culpa mea inciderim in metum, nihilominus excusor propter metum ***).“

Wer Jemanden auf einem Verbrechen ergreift, darf in der Regel nie selbst Rache nehmen, sondern nur die Anklage deßhalb anbringen. Die Anklage und die Androhung derselben sind also nicht ungerecht. Ist auf das Verbrechen die Todesstrafe gesetzt, so hat der Verbrecher mit der Drohung nicht nur die Anklage, sondern auch, je nach ihrem Ausgange, den Tod zu fürchten. Allein in diese Furcht hat er sich selber gesetzt und ihm geschieht weder durch die Anklage, noch auch durch die Strafe ein

*) Zu c. 2. X. h. t. (1. 40) verb. *coactus*.

**) Zu c. 15. X. de spons. verb. *ut uxori*.

***) Die Behauptung Engels, Ius can. lib. 4. tit. 1. §. 5. n. 5: Illud etiam matrimonium *valere* probabile est, quod contractum est ab eo, quem pater in delicto cum filia deprehendit, eique minitatus est mortem vel accusationem, ni filiam duxerit; nam metus, in quem quis se *propria culpa* coniecit, maxime si in compensationem damni illati exigatur matrimonium, sicut in defloratione iuxta cap. 1 et 2. de adult. et stupr. non est satis iustus ad matrimonium irritandum,“ ist also nicht stichhaltig.

Unrecht. Schließt er in dieser Furcht, oder besser: schließt er, um sich von den, zwar harten, doch gerechten Folgen seiner Handlung zu befreien, mit der Tochter des Drohenden eine Ehe ab, so ist sie gültig und er kann dagegen so wenig Zwang und Furcht, als ein erlittenes Unrecht geltend machen*). Hier bietet fr. 7. §. 1. D. h. t. (4. 2.): „Proinde si quis in furto vel adulterio deprehensus, vel in alio flagitio, vel dedit aliquid vel se obligavit: Pomponius lib. vicesimo octavo recte scribit, posse eum ad hoc edictum pertineri, timuit enim vel mortem vel vincula . . . sed et si, *ne prodatur ab eo*, qui deprehenderit, alienaverit: *succurri et per hoc edictum videtur*; quoniam, *si proditus esset*, protulerit ea pati, quae diximus," eine Schwierigkeit dar, welche schwer zu beseitigen wäre, wenn sie nicht schon die const. 10. c. h. t. (2. 20.): „*Accusationis institutae* vel *futurae metu* alienationem seu promissionem factam *rescindi postulantis improbum est desiderium*," beseitigt hätte.

§. 21. Soll die Furcht auf die Verbindung einen vernichtenden Einfluß haben, so muß diese nicht allein die Wirkung derselben sein, sondern der Zwang muß sie auch selbst bezweckt haben (directer Zwang). Denn ohne dieses wäre sie ja nicht erzwungen (§. 4.). Wer im Augenblicke der Noth mit der Tochter seines Retters aus den Händen der Räuber die Ehe abschlösse, oder der Fürst, der die Belagerung durch die Verehelichung mit der Tochter des Belagerers aufheben wollte**), könnte nicht über erlittenen Zwang klagen, weil die Ehe nicht der Zweck der erzeugten Noth, daher nicht die Wirkung des Zwanges und dessen Fortsetzung war, sondern von ihm selbst ausging. Denn „Licet vim factam a quocunque Praetor complectatur, eleganter tamen Pomponius ait, si,

*) Sanchez lib. 4. disp. 13. n. 2. 3.
**) Sanchez lib. 4. disp. 12. n. 13. Kugler loc. cit. n. 109. 4. et 5.

quo magis te vi hostium, vel latronum vel populi, tuerer vel liberarem, aliquid a te accepero, vel te obligavero, non debere me hoc edicto teneri, nisi ipse hanc tibi vim submisi: ceterum si alienus sum a vi, teneri me non debere: ego enim operae potius meae mercedem accepisse videor *)." Der Zwang muß also die Ehe direct bewirken (metus incussus directe ad extorquendum matrimonium).

Dieser directe Zwang mag nun von dem einen Contrahenten selbst, oder von Dritten, sei es mit oder ohne Wissen und Theilnahme des Erstern, ausgegangen sein. Denn hier ist in allen Fällen die Ehe erzwungen und dem leidenden Theile Unrecht zugefügt. Nahm der eine Contrahent keinen Theil an dem Zwange, so hat er für sich zwar keinen Nachtheil verschuldet; allein der Grund der Nichtigkeit ist nicht der Nachtheil als Strafe für die Verübung des Unrechtes, sondern die erlittene Kränkung des andern Theiles, die durch die Schuldlosigkeit jenes noch nicht aufgehoben ist, und kann der Gekränkte darum nicht als verpflichtet gelten, von seinem Unrechte abzusehen **). Hat der eine Contrahent Mitwissenschaft vom Zwange, so theilt er den darin enthaltenen Betrug ***), wofür er noch persönlich einstehen muß, außerdem, daß die Verbindung selbst nichtig ist und als nichtig gegen ihn angefochten wer-

*) Fr. 9. §. 1. D. h. t. Cfr. fr. 34. §. 1. D. de donation. (39. 5.)

**) Fr. 14. §. 3. h. t. (4. 2.): „In hac actione non quaeritur, utrum is, qui convenitur, an alius metum fecit: *sufficit enim hoc docere, metum sibi illatum vel vim*, et ex hac re eum, qui convenitur, etsi crimine caret, tamen sensisse; nam cum metus habeat in se ignorantiam, merito quis non adstringitur, ut designet, quis ei metum vel vim adhibuit: et ideo ad hoc tantum actor adstringitur, ut doceat, *metum in causa fuisse*, ut alicui acceptam pecuniam faceret, vel rem traderet, vel quid aliud faceret." Gloss. zu c. 2. X. h. t. verb. *coactus:* „Nec refert in hoc casu, quis metum fecit; an is, qui possidet, an alius, dummodo probet, se per metum rem perdidisse."

***) Fr. 2. §. 8. D. vi bonor. rapt. (47. 8.): „Doli mali mentio hic et vim in se habet; nam qui vim facit, dolo malo facit."

den kann*). Daher wird weder in cap. 15. X. de sponsal., noch in andern Stellen die Entscheidung über die Nichtigkeit erzwungener Ehen von der Mitwissenschaft des einen Contrahenten abhängig gemacht.

§. 22. Was endlich die Drohung angeht, so muß sie in Wahrheit die Verbindung bewirkt, d. h. wirklich einen Eindruck gemacht haben, wodurch die Willensbestimmung hervorgerufen wurde. Dieses kann, weil das Innere des Subjectes nicht Gegenstand fremder Wahrnehmung ist, wieder nicht subjectiv, sondern muß objectiv aus der Drohung selbst beurtheilt werden.

1) Zuvörderst muß wirklich eine Drohung ergangen sein. Der Verdacht oder die Besorgniß (suspicio), es möchte Jemand Zwang anwenden, mag den Zustand der Furcht heranbringen; er ist aber das Werk des Subjectes selbst und ihm nicht von außen angethan, daher keine begründete Furcht. Denn: „Metum autem *praesentem accipere* debemus, *non suspicionem* inferendi eius: et ita Pomponius libro vicesimo scribit: ait enim, *metum illatum* accipiendum, id est, *si illatus est timor ab aliquo* **)."

2) Die Drohung muß eine wahre und so beschaffen sein, daß angenommen werden muß, sie habe jenen Eindruck hervorbringen können. Dieses muß, da es sich von Zufügung eines Unrechtes handelt, wie bei andern analogen Verbrechen, z. B. der Injurie, und nach analogen Grundsätzen, aus der Handlung selbst, aus der Persönlichkeit des Drohenden, aus seinen Verhältnissen zu dem angedroheten Uebel und zu dem Bedroheten und andern Umständen erkannt werden.

War a. die Drohung so ergangen, daß man aus ihrer Art vernünftiger Weise entnehmen konnte, sie sei

*) Fr. 9. §. 4. D. h. t. (4. 2.). An diesen Lehren ändert die const. 5. C. h. t. nichts. Vergl. Thibaut Syst. des Pand.-R. §. 152. n. 5.

**) Fr. 9. pr. D. h. t.

nicht ernstlich gemeint; so war sie keine wahre, enthielt keinen Zwang und konnte bei dem Besonnenen keine Furcht erwecken. Entstand Furcht, so war sie eine eitle (timor vani hominis), welche der Fürchtende sich selbst zuzuschreiben hat.

Lag es b. in der Persönlichkeit des Drohenden, seinen Drohungen keinen, oder doch einen geringern Erfolg zu geben, so war die Drohung keine wahre und die dadurch erregte Furcht keine begründete. Hier ist die in fr. 7. §. 3. D. ad leg. Iul. maiestat. (48. 4.) gegebene Weisung anwendbar: „Hoc tamen crimen a iudicibus non in occasionem ob principalis maiestatis venerationem habendum est, sed in veritate; nam *et persona spectanda est*, an potuerit facere, *et an ante quid fecerit*, et an cogitaverit, et an sanae mentis fuerit.“ War es hingegen Character des Drohenden, strenger zu handeln, als er zu drohen pflegte; so war auch die in der Form gelindere Drohung dennoch eine wahre und strenge. (Vgl. §. 15.).

Stand c. der Drohende in einer solchen Beziehung zu den angedroheten Uebeln, oder zu dem Bedroheten, daß er sie entweder gar nicht ausführen konnte, (an potuerit facere), weil sie gar nicht in seiner Macht standen, oder daß die Ausführung leicht verhindert oder ihr ausgewichen werden konnte; so war die Drohung keine solche, welche bei einem gesetzten Manne wahre Furcht begründen konnte. So heißt es in fr. 23. D. h. t. (4. 2.): „Non est verosimile, compulsum in urbe inique indebitum solvisse eum, qui claram dignitatem se habere praetendebat: cum potuerit ius publicum invocare et adire aliquem potestate praeditum, qui utique vim eum pati prohibuisset; sed huiusmodi praesumtioni debet apertissimas probationes opponere.“

Ein mehr Erschöpfendes kann im Allgemeinen nicht angegeben werden. Den gegebenen Winken mag sich noch anschließen, was Kugler a. a. O. n. 97 nach Wiestner

bemerkt: „Quando etiam magnum malum *irrationabiliter et imprudenter* timetur, non irritat votum, ut sentit ipse Gobat in alphab. de voto n. 143; unde etiam Pirrhing de sponsal. n. 100. dicit, *pro metu levi* habendum, quando grave quidem malum timetur, sed *immerito ac imprudenter*, et ait, metuentem debere non vane ac leviter, sed prudenter credere, illud malum sibi imminere; sic etiam Gasp. Hurt. D. 6. n. 2. gravis mali metum, si *imprudens* sit, docet *pro levi* esse habendum, adeoque non pro irritante. Nec obstat, quod metus imprudens idem in ordine ad impellendum, quod metus prudens; nam non sufficit solus impulsus quiscunque, sed rationabiliter ortus, et prout communiter in aliis hominibus oriri solet.“

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Ueber die Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Fortbildung und der religiös-sittlichen Vervollkommnung für den Seelsorger. Eine Rede gehalten vor angehenden Seelsorgern. Von Dr. Weitz.

Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz seine Kraft verliert, womit kann man sie ihm wiedergeben? Es taugt zu nichts, als daß es hinausgeworfen und von den Leuten zertreten werde. Matth. 5. 13.

Diese Worte rufe ich Ihnen zu, m. Herren u. Freunde, beim Austritte aus dieser geistlichen Bildungs-Anstalt. Möchten dieselben Ihnen ebenfalls als das Willkommen im Namen des Herrn entgegentönen, wenn Sie nach wenigen Tagen, in den seelsorgerlichen Wirkungskreis eingeführt werden. Ihr seid das Salz der Erde, das sind die frohen Erwartungen, womit jene Pfarren, worin Sie Ihre Berufs-Arbeiten beginnen werden, Ihrer Ankunft entgegensehen. Möchten diese Hoffnungen an Ihnen

Allen verwirklicht werden! Ohne Zweifel haben Viele jener Seelen, deren Leitung Sie nun bald übernehmen werden, schon oft ihr inbrünstiges Gebet mit dem Gebete der h. Kirche vereiniget, daß der h. Geist sich in Ihnen ein kräftiges kernhaftes Salz zubereiten möge, um die Seelen der Pflegebefohlenen vor der Fäulniß der Sünde zu bewahren. O, daß die katholische Kirche über ihre Arbeiter frohlocken, daß jene frommen Seelen dankend einmal ihre Hände erheben möchten, ihr Gebet sei erhört worden! Werden diese frohen Erwartungen in Erfüllung gehen? Wenn das Salz seine Kraft verliert, womit kann man sie ihm wiedergeben? Es taugt zu nichts, als daß es hinausgeworfen und von den Leuten zertreten werde; so fährt unser Text fort, und darin ist wenigstens die Möglichkeit ausgesprochen, daß das Salz einmal seine Kraft verliere, ausgesprochen von Jesus Christus selber, welcher göttlicher Natur und eins mit dem Vater Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchschaute und Sie ebenfalls berufen und zum Salze der Erde auserlesen hat; denn Niemand darf sich diese Würde selbst nehmen, sondern er muß von Gott dazu berufen werden, wie Aaron. (Hebr. 5. 4.)

Die Worte des Herrn ergreifen mich daher jedesmal, wenn angehende Priester in den Weinberg des Herrn gesandt werden; dieselben stimmen mich zum ernsten Nachdenken und zu der noch ernsteren Frage: Werden vielleicht an Diesen oder werden auch nur an Einem aus diesen, diese Worte wahr werden? Soll es vielleicht dahin kommen, daß Einer aus diesen, welche du, o Herr, als Werkzeuge deiner Liebe und Erbarmung ausersehen hast, hinausgeworfen und mit öffentlicher Verachtung der Welt belegt werde, nachdem er schon vorher zum kraftlosen Salze geworden, und im Verborgenen ein Führer zum Verderben unsterblicher Seelen gewesen ist? Mehr aber als je verweilt heute meine Seele mit ernstem Nachdenken über jenem Worte des Herrn.

Haben wir denn, so wird Jeder bei sich denken, zu dieser besondern kummervollen Stimmung Anlaß gegeben? Diese Besorgniß wird bei mir wie bei jedem Christen überhaupt, größer oder geringer sein, je nachdem pflichtmäßiger Fleiß in der wissenschaftlichen Fortbildung und dadurch erworbene, gediegene und gründliche Kenntnisse, und in Verbindung hiermit sittlicher Ernst und unbescholtener Wandel die Bürgschaft für einen unerschütterlich festen Glauben und eine wohl begründete Frömmigkeit geben. (Chrys. vom Priesterth. übersetzt v. Weber. Seite 176.)

Diese Besorgniß ist es nicht, welche mich heute zum tiefern Ernste stimmt, denn eine Verschiedenheit der erworbenen wissenschaftlichen Ausbildung und des errungenen sittlichen Werthes findet jedesmal bei den zu entlassenden angehenden Seelsorgern statt. Nein, ich bin weit entfernt, Ihre Persönlichkeit zum Gegenstande des Argwohnes zu machen; der Grund davon ist vielmehr außerhalb der Mauern dieses Priester-Seminars zu suchen. Es ist eine traurige Erfahrung, daß Manche als wohlbehaltenes Salz der Erde ausgesandt, sich bald vom Bösen beherrschen ließen, zum kraftlosen Salze wurden und zur Betrübniß der Gutdenkenden und zum Aergerniß der Gläubigen dann von den Leuten zertreten wurden. Wenn diese traurige Erfahrung uns heute vorzugsweise zum ernsten Nachdenken stimmt, so geschieht dies ohne Zweifel deswegen, weil die Verwirrungen der Zeit wohl nie größer, ihre Täuschungen nie blendender, weil der Geist der Zeiten wohl noch nie mit glänzendern und täuschenderen Waffen gegen Gottes Reich und die Verkünder desselben aufgetreten ist. Es gibt viele Widerspenstige, Schwätzer und Verführer, welche ganze Häuser verwirren und lehren was nicht taugt aus schändlicher Gewinnsucht (Titus 1, 10. 11.). Viele wandeln als Feinde des Kreuzes Christi; ihr Ende ist Verderben, ihr Gott der Bauch, ihren Ruhm suchen sie in der Schande (Philipp. 3, 18. 19.). Denn wenn jemand zu euch sagen wird: Siehe, hier ist Christus, oder da, so sollt ihr es

nicht glauben. Denn es werden falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder thun, so daß verführet würden in Irrthum, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten. Matth. 24. Daher thut es um so mehr Noth ein kraftvolles Salz für dieselben zu bleiben; es wird um so mehr von angehenden Seelsorgern gefordert, sich der vielen Gefahren und Versuchungen ungeachtet als solches zu bewähren. Nehmen Sie es daher nicht als ein Zeichen des Mißtrauens, sondern als ein Zeichen liebevoller Sorgfalt an, wenn ich Sie heute mit einigen wohlgemeinten Worten entlasse, indem ich ihnen sage, 1. wissenschaftliche Fortbildung und 2. religiös-sittliche Vervollkommnung sind die Aufgaben, deren Lösung Sie von Anfang an als die Grundlegung einer segensreichen und erfreulichen Zukunft und auch fortwährend zu erstreben haben, um stets ein gutes und kraftvolles Salz zu bleiben.

I.

Ihr seid das Salz der Erde; das ist die frohe Hoffnung der katholischen Kirche und wie könnte ich anders als mich ebenfalls dieser erfreulichen Erwartung hingeben? Denn ich bin ja Zeuge gewesen Ihrer Bestrebungen und des unausgesetzten Eifers im Ringen nach dem Wahren und Guten. Und wenn ich Sie mit heißer Sehnsucht erfüllt die Stunde erwarten sehe, um bei der großen Aerndte und den wenigen Arbeitern (Matth. 9. 27) der Gnade gewürdiget zu werden, das Wort der Versöhnung an Christi Statt zu verkünden, zu heilen, welche zerschlagenen Herzens sind, den Gefangenen Erlösung und den Blinden das Gesicht anzukündigen; die Geplagten in Freiheit zu setzen, und das Gnadenjahr des Herrn und den Tag der Vergeltung auszurufen (Luc. 4, 18. 19); so finde ich mich in der Ueberzeugung gestärkt, daß Sie nicht allein die Würde Ihres Berufs erkannt haben, sondern auch einsehen, welch' ein Segen darin für die gesunkene Menschheit liege.

Aber soll das heil. Feuer, welches das Innere entzündet, nicht bald erlöschen; so prägen Sie sich tief die Worte des Apostels ein: Brüder werdet doch nicht Kinder am Verstande, in der Bosheit seid Kinder, am Verstande aber seid Männer (1. Cor. 14, 20.). Der angehende Geistliche muß, wenn er das Salz der Erde bleiben will, sich stets fortbilden, er muß fortwährend streben seine Kenntnisse zu erweitern, zu vervollständigen, fester und tiefer zu begründen und immer tiefer in den Sinn und den Geist der Lehren der kath. Kirche einzudringen, damit er erkenne, und auch alle zu der Erkenntniß hinführe, daß die Liebe Christi alle Erkenntniß weit übersteige, (Ephes. 3, 19) auf daß er gelange und Allen verhelfe zur Einheit im Glauben und in der Erkenntniß des Sohnes Gottes zum vollkommenen Manne, zum Maaße des vollen Alters Christi (Ephes. 4, 13). Wer wollte dieses, wenn er mit den Forderungen vertraut ist, welche man an einen gründlich, wissenschaftlich gebildeten Geistlichen macht, in Abrede stellen? Wird nicht jeder in Bescheidenheit gestehen müssen, daß mit den Studienjahren erst der Vorhof der h. Wissenschaft betreten ist? Deshalb lege ich ihnen die Pflicht dieser wissenschaftlichen Fortbildung angelegentlich ans Herz. Der Geistliche, der Sinn für Wissenschaft behält und die bereits erworbenen Kenntnisse tiefer zu begründen und zu vervollkommnen sucht, der weicht nicht allein vielen Gefahren und Versuchungen, der Quelle aller Uebel, dem Müßiggange aus, sondern ausgerüstet mit dem Helme des Heiles und dem Schwerte des Geistes und die Lenden umgürtet mit Wahrheit (Ephes. 6, 14. 17) wird er die trügerischen Waffen der Zeit leicht entdecken und alle feurigen Pfeile des Bösewichts leicht vereiteln können (Ephes. 6, 16). Er gleicht dem weisen Manne im Evangelio, der sein Haus auf Felsen baute. Und der Regen fiel herab und die Fluthen drangen daher, die Winde weheten und stürmten auf dieses Haus und es fiel nicht,

denn es war auf Felsen gegründet (Matth. 7, 24. 25). Zudem sind Sie zu dem schönen und erhabenen Berufe eines christlichen Seelensorgers ausersehen. Bei welchen zeigt sich die Nothwendigkeit einer steten Fortbildung, eines tiefern Eindringens in den Sinn und den Geist der christl. Lehren, mehr um alle geistigen Bedürfnisse der Pflegebefohlenen befriedigen zu können, als gerade bei Ihnen? Denn nicht allein soll die Ueberzeugung von der Wahrheit befestiget werden, damit die Kraft der Wahrheit vor dem Stolze des Wissens nicht umbeuget, sondern durch das tiefere Erfassen des Gegenstandes unseres Glaubens und Eindringen in den Sinn und Geist desselben wird sich auch dem gläubigen Gemüthe erst recht die Tiefe, Fülle und Fruchtbarkeit der christlichen Lehren erschließen, die Decke Moses wird vom Herzen genommen (2 Cor. 3. 15), und alle seelsorgerlichen Verrichtungen werden an Geist und Kraft zunehmen. Aus dem Innern wird eine erleuchtete Begeisterung hervorgehen, welche ihren Grund und Haltpunkt in der gründlichern und tiefern Auffassung der Wahrheit hat, und daher immer Altes und Neues aus ihrem Schatze hervorzulangen weiß; denn der Buchstabe tödtet, der Geist aber ist es, der lebendig macht (2 Cor. 3, 6.).

Wenn man sich aber mit den einmal erworbenen Kenntnissen begnügt, da ist man bald zum kraftlosen Salze geworden und eher als man es selbst wähnt. Hier gilt das Wort der h. Schrift: Der Müßiggang lehrt viel Böses. (Eccles. 33, 29.); und die Strafrede unseres Erlösers: Weh' Euch, ihr Schriftgelehrten, die ihr den Schlüssel der Erkenntniß an euch gerissen habt; ihr selbst geht nicht hinein, und denen, so hinein wollen, wehret ihr es. Luc. 11. 52. Es ist eine unausbleibliche Folge, daß wir denn in dieser Selbstgenügsamkeit zu jenem gefährlichen Stolze verleitet werden, der zwar gerne seinen Nacken unter den todten Buchstaben und geistlosen Formen beugt; aber als Träger

dieses entehrenden Joches in der Geistesblindheit mit Verachtung auf diejenigen herabsieht, welche im Hause des Herrn das Licht anzünden. Hier ist der Uebergang leicht und unvermerkt zu dem Tode des geistigen Lebens, wo man als blinder Führer die dunkle Grube als die Stadt Gottes und die Blinden als das auserwählte Volk des Herrn ausposaunt. Diese Pflicht der steten Fortbildung wird aber noch um so dringender, wenn wir die Zeitumstände, unter welchen wir leben, betrachten. Unsere Zeit, welche im Wissen und der dadurch bedingten Aufklärung die Vergangenheit weit überflügelt zu haben glaubt, hat sich in dem Wahne der Selbstgenügsamkeit von der Wahrheit des Christenthums entfernt und ist im steten Kampfe mit der Kirche. Im Bunde mit dem Geiste der Lüge verhöhnt dieselbe die Diener der Kirche, und möchte gerne ihren Triumph darin feiern, daß sie diese als Boten der Wahrheit für entbehrlich erklärt oder gar mit ihren Blendwerken darthun, daß das christliche Gebäude auf Sand gebaut sei. Dieses Streben der Zeit wird um so mehr bei Vielen, ja selbst beim gemeinen Volke Anklang finden, wenn bei der gesteigerten Bildung des Volkes und bei der so vielfach erleichterten Mittheilungsweise dieser Ansichten der Geistliche nicht allzeit bereit ist, sich gegen Jeden zu verantworten, der Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die er in sich hat, (1. Petr. 1, 13.) wenn er diese unchristlichen Ideen nicht durch das gesunde untadelhafte Wort zu beseitigen und die Widersacher zu beschämen versteht (Tit 2, 7. 8.) Indeß ist und bleibt unumstößliche Wahrheit: diese Lügenpropheten werden Sie nur dadurch für das Reich Jesu Christi unschädlich machen, daß Sie ausgerüstet mit Weisheit und Kraft die Schwäche und Ohnmacht ihrer Waffen zeigen, dadurch daß Sie im Besitze der gefundenen kostbaren Perle im Geiste des ächt katholischen Priesters eines jeden Jahrhunderts mit Schlangenklugheit und Taubeneinfalt sich als das Licht und das Salz der Erde

bewähren. Schön redet hierüber der h. Chrysostomus: So wie eine Stadt, die rings mit einer starken Mauer umgeben ist, in stolzer Sicherheit die eitlen Bemühungen der Stürmer verspottet; aber nach dem ersten thürgroßen Wallbruche trotz aller andern auch noch so festen Verschanzungen dem eindringenden Feinde zur Beute wird; so trotzt auch Gottes Stadt jeder feindlichen Uebermacht; alle Kriegslisten, alle Stürme werden schmählich vereitelt, keinem Einwohner wird ein Härchen gekrümmt, so lange ein kluger hellsehender Hirte mit seiner Einsicht, mit seiner allseitigen Geschicklichkeit, wie mit einer Mauer sie umgiebt. Ist aber einmal eine winzige Lücke gemacht, kracht ein Theil im Sturme zusammen, so mag immerhin alles Andere unversehrt bleiben, der beschädigte Theil verwüstet das Ganze wie das Sprichwort sagt und das Heil der Stadt ist dahin. (Chrysost. vom Priesterth. Buch. 4. Hauptst. 4). —

Wer daher berufen ist, Andere zu belehren, der muß auch mehr als alle andere in solcherlei Kämpfen erfahren sein, wo es gilt die wahre Glaubenslehre zu verfechten. Denn stünde er auch für seine Person festgegründet auf einem unerschütterlichen Felsen, wo ihm keine Widerrede der Glaubens-Feinde schaden kann, so werden doch sehr viele Einfältige, die seiner Obsorge anvertraut sind, an ihrem Vorsteher irre, wenn sie sehen, daß er unterliegt und gegen seine Widersacher nichts zu sagen weiß, ja sie glauben nicht seine Unbehülflichkeit, sondern die lecke Unhaltbarkeit der Glaubenslehre sei Schuld an seiner Niederlage; und auf diese Weise wird eine zahllose Menschenschaar dem äußersten Verderben preisgegeben. Schlagen sie sich auch

nicht ganz auf die Seite der Gegner, so werden sie doch in ihrer frühern Ueberzeugung erschüttert und in den Strudel der Zweifelei hineingezogen, sie können sich ihrem Vorstande nicht mehr mit der alten Unbefangenheit, mit dem alten unwandelbaren Glauben nähern wie vormals, und die Niederlage ihres Lehrers erregt in ihren Seelen einen so gräßlichen Sturm, daß sie am Ende scheitern und von den unseligen Wogen verschlungen werden. Ich darf dir nicht erst erklären, was für ein unseliges Ende der Urheber eines solchen Unglücks nehmen, welche Gluthströme er auf sein verfluchtes Haupt zusammenhäufen wird um jeder Seele willen, die er verwüstet hat (Derf. vom Priesterthume 5. Buch)."

Wenn ich nun zur wissenschaftlichen Fortbildung auffordere, kann denn dieses selbst nicht eine Klippe werden, woran der Glaube Schiffbruch leidet? Wäre dieses, so würde ich Ihnen die Worte zurufen: Was soll dem Narren Geld in der Hand, Weisheit zu kaufen, so er doch ein Narr ist (Proverb. 17, 16); aber wir fordern Wissenschaft und deren tiefere Begründung nicht um immer zu lernen und nie zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen (2 Timoth. 3, 7), sondern damit wir an Festigkeit gewinnen, indem dadurch die Gründe des Glaubens mehr und mehr zum Bewußtsein kommen; und dadurch dahin gelangen, daß unsere Waffen womit wir kämpfen nicht fleischlich, sondern göttlich mächtig sein zur Zerstörung der Vesten, indem wir zerstören die Anschläge; und alle Höhen, die sich gegen die Erkenntniß Gottes erheben und alle Vernunft gefangen nehmen zum Gehorsam gegen Christus (2 Cor. 10, 45). Wir fordern Wissenschaft und deren tiefere Begründung, damit wir in der Wahrheit des Wortes Gottes geheiligt werden (Joh. 17, 17.) und unser Wahlspruch bleibt: „wenn wir weissagen könnten und wüßten alle Geheimnisse und

besäßen alle Erkenntniß und hätten einen Glauben, so daß wir Berge versetzeten, hätten aber die Liebe nicht, so wären wir nichts (1 Cor. 13, 2.). Bei diesem Streben laufen wir nie Gefahr, von eitelm Wissen aufgebläht zu werden, vielmehr ist uns hierdurch der Weg gebahnt zu jener Tugend, welcher dem Größten wie dem Kleinsten im Himmelreiche eigen sein muß, zu der Tugend der Demuth; es wird unsere Freude nicht sein, daß uns die Geister unterworfen sind; aber das wird unsere Freude sein, daß unsere Namen im Himmel angeschrieben sind (Luc. 10, 20), damit uns die furchtbaren Worte der Propheten nicht treffen: Die Priester gedachten nicht, wo ist der Herr? und die Gelehrten achteten nicht mein und die Hirten führten die Leute von mir und die Propheten weissagten von Baal und gingen den Götzenbildern nach (Jerem. 2, 8.). Alle ihre Wächter sind blind, alle wissen nichts; stumme Hunde sind sie, die nicht bellen können, Eitles schauen, und an Träumen Gefallen haben. Unverschämte Hunde sind sie, die nicht satt werden können, Hirten, die keinen Verstand haben: ein Jeder weicht ab nach seinem Wege, ein jeder geht seinem Geize nach, vom Größten bis zum Kleinsten (Jes. 56, 10. 11). Darum wird mein Volk zum Schweigen gebracht, dieweil es keine Erkenntniß hat: weil du die Erkenntniß verwirfst, verwerfe ich dich auch, daß du nicht mehr mein Priester seiest (Hosea 4, 6.). — Das ist also der Weg, worauf unser Glaube der Sieg wird, welcher die Welt überwindet (1 Joh. 5, 6.), aber keineswegs dadurch, daß wir ein Klagegeschrei erheben, wie der Wüstling uns auf unsere Rechtgläubigkeit stützen (Chrys. vom Priesterth. B. 5.), mit vornehmer amtlicher Miene auf die Feinde herabsehen und während diese das Haus des Herrn verwüsten, ihnen durch unsere Ungeschicklichkeit und Eigensinn ihr Werk stets fördern helfen. Erwerben wir uns daher Weisheit, denn sie ist besser als Gold; verschaffen wir uns daher Klugheit, denn sie ist köstlicher als

Silber (Prov. 16, 16.) und lassen wir mit allem Ernste und in aller Treue an unserer wissenschaftlichen Fortbildung arbeiten.

Mit Recht erwarte ich nun von Ihnen die Frage: worauf Sie denn besonders ihr Augenmerk zu richten hätten? Ich rede hier zu solchen, welche sich bisher mit wissenschaftlicher Bildung befaßten, denen auch eben darum schon bekannt ist, wie sie ihre erworbenen Kenntnisse zu erweitern, zu vervollständigen und zu begründen haben; zu solchen, welche, angeregt von wissenschaftlichem Ernste, alle Erscheinungen auf dem Gebiete der Wissenschaft möglichst berücksichtigen werden. Verbinden Sie hiermit ein stetes Forschen in den Quellen des christkatholischen Glaubens, so ist ein sicherer Weg geöffnet zu der geforderten wissenschaftlichen Fortbildung. Gehen Sie daher zu den Schriften des A. und N. Bundes. Alle Schrift, die von Gott eingegeben ist, ist nützlich zum Lehren, zum Zurechtweisen, zum Bessern, zum Unterweisen in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes vollkommen und zu jedem guten Werke tüchtig werde (2 Timoth. 3, 16. 17.). Durchforschen Sie diesen merkwürdigen Classiker, der zwar neben den glänzenden Werken des griechischen Genies bescheiden zurücktritt, aber mit der erhabenen Bescheidenheit des wahren Verdienstes, dessen er sich um Menschen und Völker bewußt ist. (Hug Einl. in die h. Schr. II. Bd.) Ja dieselbe sei der Gegenstand Ihrer fortwährenden Beschäftigung; suchen Sie in den Geist derselben einzudringen, damit Sie über dem Buchstaben stehen. Es werden sich Ihnen dann immer schöner und schöner die Wege entfalten, welche die ewige Erbarmung zur Rettung und Errettung der Menschheit gewählt hat; die ganze Geschichte der göttlichen Offenbarung wird Ihnen erscheinen als ein von der göttlichen Vorsehung mit Weisheit und Liebe angelegtes Ganzes und als ein göttliches Licht, welches bestimmt war die Menschen zu erleuchten. Und wie Sie die h. Schriften durchforschen, so lenken sie nicht minder Ihre

Aufmerksamkeit auf die Quellen der Ueberlieferung. Schöpfen Sie aus den reichlichen Quellen der h. Väter, und sei es auch, daß Kraft und Zeit nicht erlauben, alle zu durchforschen, so wird doch immer soviel vergönnt sein den einen oder anderen zum Gegenstande des Studiums zu machen. Hier werden Sie finden, wie dieselben „an Geist, an Bildung, an Kenntnissen, an Tiefe des Blickes" so viele angestaunten Producte unserer Zeit hinter sich zurücklassen und wie dieselben durch „Wärme und Innigkeit und Wahrheit der Gefühle," so wie durch die ganze Richtung ihres Gemüths geeignet sind in den wahren Geist des Christenthums hineinzuführen. Beachten Sie hierbei die Aussprüche des unfehlbaren Lehramtes in der kath. Kirche, so werden Sie nicht allein selbst Haltpuncte beim weitern Forschen haben, sondern auch bei der Entwickelung des christlichen Lehrbegriffes in der Feststellung der Lehren von Seiten des unfehlbaren Lehr-Amtes das geeignete ja nothwendige Mittel finden, der Willkühr und Leidenschaft zu begegnen. Eine sichtbare Kirche als Einigungs- und Befestigungspunct werden Sie dann immer höher achten und sich auch willig finden die Gesetze einer Kirche zu achten und zu befolgen, deren sichtbare Existenz, Rechte und Befugnisse zugleich auf dem Grunde der göttlichen Institution ruhen.

Mit dieser Angabe begnüge ich mich hier und bin der Ueberzeugung, daß Sie, wenn Sie auf diese Weise die wissenschaftliche Fortbildung pflegen werden, so leicht nicht zum kraftvollen Salze werden, sondern Ihren schönen und erhabenen Beruf zum Segen der Menschheit verwenden.

II.

Ihr seid das Salz der Erde. Und um dieses zu bleiben, ist es nöthig, wie in wissenschaftlicher, so auch zweitens in religiöser Hinsicht sich stets zu vervollkommnen. Das Vertrauen, daß Sie der ersten Forderung nachkommen werden, gibt mir auch die Bürgschaft, daß Sie diese

wichtige ganz mit dem Berufe eines Geistlichen zusammenhängende Pflicht in ihrer wahren Bedeutung auffassen und würdigen werden.

Mit Freimüthigkeit darf ich es sagen, wo Sie immer würdige und fromme Geistliche finden, welche zufriedenen, heitern und ruhigen Geistes, einzig allein der Verherrlichung des Reiches Jesu Christi auf Erden leben, da werden Sie zugleich in diesen solche Männer erblicken, welche das Licht des Glaubens bewahrt haben. Von ihnen kann man sagen, Gott, der das Licht aus der Finsterniß hervorleuchten hieß, hat in ihren Herzen ein Licht angezündet, um (durch sie) das Licht der Herrlichkeit Gottes im Antlitze Jesu Christi leuchten zu lassen (2 Cor. 4, 6). Wenn ich nun dennoch bei der Entlassung die Aufmerksamkeit auf die wichtige Pflicht der steten Selbstvervollkommnung hinlenke, so suchen Sie den Grund in der Wichtigkeit der Sache und der nie zu vergessenden Wahrheit, daß die christliche Vervollkommnung zwar hier angefangen, fortgesetzt, aber daß das Ziel derselben auf Erden nie erreicht werden kann. Halten Sie sich stets dieses hohe Ziel unverrückt vor und im Hinblicke auf unser Vorbild, Jesus Christus, suchen Sie täglich zuzunehmen an Früchten des Geistes als da sind: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Glauben, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Keuschheit (Gal. 5, 22, 23); erwägen Sie stets die goldenen Worte des Apostels: Nicht als hätte ich es ergriffen oder als wäre ich vollkommen; ich strebe aber darnach, ob ich es ergreifen möge, wozu ich selbst von Christus ergriffen bin. Brüder, ich bilde mir nicht ein, es ergriffen zu haben, aber eins thue ich, ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt. Dem vorgesteckten Ziele eile ich zu, dem Siegespreise der himmlischen Berufung Gottes in Jesu Christo (Phi-

lipp. 3, 12, 13, 14). Diese Worte, sage ich, mögen Ihnen eine stete Warnung und Mahnung an diese h. Pflicht sein. Diese Pflicht der steten Selbstvervollkommnung brauche ich wohl Ihnen, welche ihren Beruf begriffen, das Ziel desselben zum Gegenstande Ihrer Bestrebungen gemacht haben, und denen nunmehr das Joch des Herrn süß und seine Bürde leicht geworden ist, nicht erst zu erweisen; aber hindeuten möchte ich auf die traurigen Folgen, wo eine Vernachlässigung dieser Pflicht stattfindet. Im Guten gibt es keinen Stillstand; Stillstand ist Rückgang; wo also von dem Streben nach Selbstvervollkommnung abgestanden wird, da wird der Feind des Heils nicht lange ruhen, sondern die Worte des Evangeliums werden sich bald bewahrheiten: „da aber die Leute schliefen, kam der Feind und säete Unkraut mitten unter den Weizen und ging davon" (Matth. 13, 25), — das Licht, welches bestimmt ist jeden Menschen zu erleuchten, wird seinen Glanz verlieren und dann tritt allmählig der Zustand ein, wovon die Schrift sagt: „Ich kenne deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist. O, daß du kalt oder warm wärest (Apok. 3, 15), und weil ein Solcher spricht: ich bin reich, habe die Fülle und bedarf nichts, und darum nicht weiß, daß er elend und Jammers werth und arm und blind ist (ibidem. v. 17), so ist er in dieser Geistes-Armuth jeder Versuchung zum Bösen zum Preise. In welch' einem traurigen Zustande sich nun Derjenige befindet, welcher berufen, als auserwähltes Werkzeug an dem Leibe des Herrn und sich als lebendiges Glied an Demselben bewähren soll, leuchtet wohl von selbst ein. Nicht blos daß er von sich selbst als verwerfungswürdig da steht, wie wird er die Bedürfnisse der Hülfsdürftigen befriedigen; wie wird er das Licht des Glaubens, das Feuer der Liebe anzünden können? Wer im Leben zur Schau ausgestellt ist, kann unmöglich seine Blöße bemänteln, vielmehr breitet sich dann jede heimliche Falte auseinander. Wie das Feuer den Stoff der Metalle prüft,

so ist auch das Priesterthum die eigentliche Seelenprobe des Menschen, und am Geweihten tritt jede Untugend des Zorns, der Kleinmuth, der Ehrsucht, des Stolzes, und wie sie sonst heißen mag, aus der bergenden Hülle hervor und liegt nackt vor Aller Augen. (Chrysost. üb. Priesterth. pag. 156).

An einem solchen Seelsorger bewahrheiten sich daher die Worte des Herrn: „Sie binden schwere und unerträgliche Lasten zusammen und legen sie auf die Schultern der Menschen; mit ihrem Finger aber wollen sie dieselben nicht regen (Matth. 23, 3. 4).

Von diesem traurigen und niederschlagenden Gemälde wollen wir den Blick wegwenden, und den festen Entschluß fassen, alle Mittel zu ergreifen, um der unerläßlichen Pflicht der Selbstvervollkommnung zu genügen; daher fordere ich Sie M. Hr. u. Fr., mit der dringensten Bitte, besonders in den Vicarsjahren eine unermüdende Treue und rastlose Thätigkeit zu bewähren, indem in diesen Jahren die Richtung für die folgenden Jahre begründet und somit dieselben von entscheidendem Einflusse auf die Erreichung des hohen Zieles des Geistlichen sind. Vor Allem möchte ich Ihnen nun heute die Bitte warm an's Herz legen, die Darbringung des unblutigen Opfers als ein bewährtes Mittel zur Förderung und Hebung der wahren Frömmigkeit fortwährend zu würdigen. Das h. Meßopfer ist ein unerschöpflicher Brunnen für die wahre Frömmigkeit, denn es ist hier Jesus Christus selbst mit aller Gnade und Wahrheit, mit welchen wir in Gemeinschaft treten. Bleibet in mir, so bleibe ich in Euch. Wie eine Rebe von sich selbst keine Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstocke bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock; ihr seid die Reben.

Wer in mir bleibt und in dem ich bleibe, der bringt viele Frucht, denn ohne mich könnt ihr

nichts thun (Joh. XV. 4. 5.). Da wir Brüder, durch das Blut Christi die Zuversicht haben in das Allerheiligste einzugehen, indem er uns einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang, das ist, durch seinen Leib eröffnet hat, und da wir einen hohen Priester über das Haus Gottes haben; so lasset uns hinzutreten mit aufrichtigem Herzen, in vollem Vertrauen (Hebr. X. 20. 21. 22). Diese Worte bedenkend erhalten Sie sich vor Allem in dem lebendigen Glauben an den lebendigen Christus im h. Opfer, und bauet Ihr euch selbst als lebendige Steine auf Ihn zum geistigen Tempel, zum h. Priesterthum, um geistige Opfer darzubringen, welche Gott durch Jesum Christum wohlgefallen (1 Petr. 2, 5), umgürtet die Lenden eures Gemüths; seid nüchtern und setzet eure Hoffnung ganz auf die Gnade (1 Petr. 1, 13). Gehen Sie nie zur Verrichtung desselben, ohne sich eben jene große Wahrheit des Opfertodes Jesu Christi zur Betrachtung vorgeführt zu haben. Wie diese Vorbereitung nun zur würdigen und andächtigen Feier, so wird ebenfalls die Danksagung nach dargebrachtem h. Opfer zur Uebersetzung der frommen Stimmung in Ihr Leben dienen, und durch diese stete Vereinigung mit Christus im Geiste des großen Opfertodes werden Sie mit Sehnsucht verlangen mit Leib und Seele aus Liebe zu Gott ein Opfer der Liebe für sein Volk zu werden. Ja wahrlich; beim h. Meßopfer da feiert der kath. Priester die Augenblicke der wahren Begeisterung, die aber nicht durch diese Augenblicke bedingt ist, indem sie auf festem dogmatischen Grunde, auf der großen Wahrheit, welche sich im Opfertode Jesu offenbart ruht, und darum von so großem Einflusse auf das ganze Wirken des Seelsorgers ist. Suchen Sie ferner die durch das h. Opfer angeregte und bewirkte gute Stimmung des Gemüthes durch öftere Betrachtung und Erhebung desselben zu unterhalten. Beten Sie im Namen Jesu. Das Gebet ist und soll eine der vorzüglichsten Beschäftigungen des Prie-

sters sein; vertrauungsvoll wendet er sich zu dem, der da sättigen will alle die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, zu dem Vater der Gnade, dem Gott der Liebe und Erbarmung. Beten sie daher. Jemehr sie dann die eigene Ohnmacht und Schwäche anerkennen müssen, desto vertrauungsvoller, anhaltender und inniger wird es mit jedem Tage werden, und zuletzt sich mit allen ihren Amtsverrichtungen verbinden, so daß die Worte des Apostels buchstäblich erfüllt werden: Betet ohne Unterlaß. So ein lebendiges Glied an dem Leibe Jesus Christus geworden, wird der Inhalt aller Bitten, so wie der Gegenstand des Wirkens sein, daß Alle eines werden mögen, in Ihren Gesinnungen, Handlungen, in Ihrem innern und äußern Leben mit Christus, wie Christus eins mit dem Vater ist.

Bewähren Sie sich so als treue Arbeiter an dem Werke der Selbstvervollkommnung, dann überlasse ich mich der festen Hoffnung, daß keiner von Ihnen das Schuldbuch verkommener Priester und Seelsorger je wird füllen helfen. Wenn wir auch alle stets das Wort des Apostels vor Augen halten wollen, der stehe, der sehe wohl zu, daß er nicht falle; so haben wir doch auch das Wort, daß er uns nicht über unsere Kräfte versuchen läßt; auch verhehlen wir uns nicht, daß das Priesterthum Opfer, Entbehrungen, große, sehr große fordert; aber aus dem Born der unendlichen Liebe Jesu Christi fließt uns reichliches Wachsthum und Gedeihen. Darum wandeln Sie denn wahrhaft als Stellvertreter unsers Herrn Jesus Christus, widerlegen Sie die Ansicht Vieler, als wenn der Geistliche blos ein kirchlicher Beamte sei, der so lehre und lebe, weil er seinen zeitlichen Lohn dafür erhält, zeigen Sie durch strenges Leben nach seinen Lehren und durch den stets an Ihnen sich offenbarenden höhern Grad des christlichen Geistes, daß es Ihnen von Herzen gemeint ist und daß es die Welt nur ist, welche ein Augen-Schein liebt und die Heuchelei als Aushängeschild hat und darum

anders spricht und anders handelt. Mit dieser bösen Welt haben Sie aber keine Gemeinschaft, Sie wandeln als Lehrer der ewigen Wahrheit, auch nach dieser Wahrheit. Wann könnte ein solches Beispiel mehr Noth thun, als in unserer Zeit der Extreme. Dieselbe hat zwar Sandwüsten des Irrthums durchwandert, hat aber den barmherzigen Samariten noch nicht gefunden; will sich selbst heilen mit frommen Gefühlen, welche aber nicht in der heilbringenden Wahrheit begründet sind; daher Frömmelei, aber keine wahre Frömmigkeit, und dieses darum, weil sie den lebendigen Eckstein noch nicht gefunden hat. Ueberzeugen Sie der Welt auch darin von ihrer Sünde, und zeigen Sie in ihrem Leben, daß der katholische Priester in seinem lebendigen Glauben die Quelle wahrer Frömmigkeit habe.

Mit diesen Worten des Herzens entlasse ich Sie heute im Vertrauen, daß Sie redlich die durch Hände-Auflegung erhaltene Gnade benutzen und sowohl die wissenschaftliche als die religiössittliche Fortbildung nie aus den Augen verlieren werden, gebe ich mich der erhebenden Hoffnung hin; Ihr seid das Salz der Erde und werdet es bleiben, werdet sein der Segen der Gegenwart und Zukunft und zwar vor Gott ein Wohlgeruch Jesu Christi sowohl unter denen, die selig werden, als unter denen, die verloren gehen; diesen ein Geruch des Todes zum Tode; jenen aber ein Geruch des Lebens zum Leben (2 Cor. 2, 15. 16).

Mit freudiger Rührung werden die einstigen Untergebenen dem Herrn der Ernte danken, daß er Arbeiter in seinen Weinberg sandte, welche reich an Kenntnissen, aber auch reich an allem Guten waren; dem Alter ein Vater, dem Jüngern ein Bruder (1 Sim. 5, 1); in Allem ein Vorbild in Wort und Wandel, in Liebe, Glauben und Keuschheit und so Ehrfurcht gegen ihre Jugend einflößen (1 Tim. 4, 12).

Nun noch diese Bitte: Im wissenschaftlichen Streben und in der religiössittlichen Ausbildung waren Sie hier un-

ter einander und mit dem Vorstande und Lehren dieser Anstalt vereinigt; bewähren Sie diese Vereinigung unter einander und mit uns. Unterstützen Sie sich unter einander in Wort und That. Seien Sie einander und Unser im Gebete eingedenk, besonders bei der Darbringung des h. Meßopfers; beten Sie, daß der Geist der Wissenschaft und der Liebe nimmer von uns weiche. Beharren Sie hierin, bis der himmlische Vater Sie von der Arbeit abruft und den Lohn der Treue reicht; wo dann unser Glauben in Schauen verwandelt; die Liebe aber nimmer von uns weichen wird.

Der Friede Gottes, der alle Begriffe übersteigt, bewahre eure Herzen und Gedanken in Christo Jesu. Philipp. 4, 7.

Recensionen.

Ueber Erbsünde und Erbschuld. Nach den Lehrbestimmungen der Kirche. Von J. J. H. Schumacher, Pfarrer in Hermülheim bei Köln. Druck und Verlag von Joh. Georg Schmitz 1838. IV. und 44 S. —

Der Verfasser vorliegender Abhandlung wünscht, laut der Vorerinnerung, „zur Aufklärung und Verständigung über neu in Streit gebrachte Puncte der Lehre von der Erbsünde und Erbschuld (wo hat die Kirche, nicht ein einzelner Theolog, sich beider Ausdrücke zugleich bedient?) ein Scherflein beizutragen.“ Im Grunde hat jedoch derselbe keine andere als die löbliche Absicht, eine Menge Theologen, die minder confus und widersprechend, als er selbst, über die Natur der Erbsünde denken, vor dem Publicum zu verketzern. Die Lehre des H. Sch. über die Erbsünde läßt sich aber auf folgende Sätze zurückführen:

1) Die Erbsünde ist eine wahre und eigentliche Sünde, zwar keine actuelle Sünde, aber auch keine bloße uns wegen unserer Abstammung von Adam angeerbte sündhafte Beschaffenheit.
2) Diese Sünde schließt nicht bloß einen reatus poenae, sondern auch einen *reatus culpae*, eine eigentliche Schuld, ein, sie bedarf darum auch einer eigentlichen Verzeihung.
3) Eine Folge und Strafe der Erbsünde ist die Begierlichkeit (concupiscentia); und kann somit die Begierlichkeit nicht selbst die Erbsünde sein.

Es könnte uns wenig daran liegen, wenn H. Sch. diese Sätze bloß für seine Lehre oder Ansicht von der Erbsünde aufstellte; aber er will mehr, er will diese Sätze als Lehre der katholischen Kirche geltend machen, und darum Allen, welche diese Sätze nicht unterschreiben (wozu auch der Unterzeichnete gehört), das Brandmal der Heterodoxie aufdrücken. Nicht bloß die Pflicht, für die Aufrechthaltung unserer kirchlichen Ehre zu sorgen, sondern auch die jedem Katholiken obliegende Pflicht, für die Reinheit der Lehre zu wachen, fordert uns auf, die Sätze des H. Sch., die nach ihm die wahre katholische Lehre von der Erbsünde ausdrücken sollen, scharf ins Auge zu fassen und sie mit den betreffenden Lehrbestimmungen genau zu vergleichen. Doch wir wollen dem Verfasser in seiner Beweisführung Schritt vor Schritt folgen.

Zuerst beruft derselbe sich auf einige Aeußerungen Pallavicino's in dessen Geschichte des Concilii Tridentini lib. 7; und zwar

a) auf cap. 10. n. 6, wornach die päpstlichen Legaten die zu Trient versammelten Väter ermahnten, doch ja nichts Bestimmtes festzusetzen über die eigentliche Natur der Erbschuld, worüber die Scholastiker nicht mit einander übereinstimmen — „ne quid certi statuerent de natura ipsa *originalis culpae*, de qua *) Scholastici discordant.“ Also nur über die Quidditas der Erbschuld sollte keine Erklärung gegeben werden; die Erbschuld selbst wurde allgemein festgehalten;

b) auf cap. 8. n. 5, wonach der Bischof Joh. Fonseka von Castel al mare die Fortpflanzung der Erbschuld auf die Nachkommen durch die Einzie-

*) H. Sch. bittet S. 5 in der Note, das Wörtchen ipsa natura nicht übersehen und dem Ausdrucke de qua die allein richtige Beziehung auf natura nicht verweigern zu wollen: „um vorgekommenen Mißdeutungen dieser klaren und bestimmten Worte des Geschichtschreibers fernerhin vorzubeugen.“ Welcher Theolog mag doch diese Beziehung verweigert haben?

hung eines Feudums wegen Celonie erklären zu können glaubte, da durch diese Einziehung alle Nachkommen des früheren Besitzers mitgestraft würden; wogegen aber die Väter mit Recht erinnert hätten, daß hierdurch nur die Mittheilung der Strafe, nicht jene der Schuld erklärt würde. Die Väter glaubten also an das Dasein der Erbschuld, welche von Adam aus auf die Nachkommen übergeht; nur über die Weise, wie ihre Fortpflanzung zu erklären sei, herrschte einige (nur einige?) Verschiedenheit;

c) endlich auf den Vortrag des Bischofs Angelus Paschalis von Motala, welcher im 18. Hefte dieser Zeitschrift, S. 66—67 in extenso abgedruckt, und worin ebenfalls von einer *culpa* originaria die Rede ist. „Dieser Vortrag, welcher die Erbschuld als katholische Wahrheit anerkennt, fand allgemeinen Beifall (His communiter assentiebantur). Pallav. cap. 8. n. 3 und 4."

Ist nun hiermit bewiesen, daß die Erbsünde nach der Lehre der Trienter Väter eine eigentliche Schuld (im gewöhnlichen Sinne des Wortes) sei, eine eigentliche Schuld einschließe? Aber wenn die Trienter Väter wirklich lehren wollen, daß die Erbsünde eine eigentliche Schuld einschließe; warum unterscheiden sie dann nicht zwischen der Erbsünde und Erbschuld? und warum sagen sie nicht ausdrücklich, daß die Erbsünde eine Schuld einschließe? Warum bedienen sie sich immer nur des Einen Ausdrucks Erbschuld, culpa originaria? Geben sie hierdurch nicht deutlich zu erkennen, daß ihnen Erbschuld soviel sei als Erbsünde und Erbsünde soviel als Erbschuld? Noch mehr: wenn es katholische Lehre sein soll, daß die Erbsünde eine eigentliche Schuld einschließe; warum nahmen dann die Väter zu Trient diese Bestimmung nicht in ihre Beschlüsse auf? ja warum gebrauchten sie nicht einmal das Wort Schuld oder Erbschuld in diesen ihren Beschlüssen? Läßt sich das wohl

aus einem andern Grunde erklären als aus dem: daß die Väter selbst der Ansicht waren, das Wort Schuld, culpa, sei zur Bezeichnung der katholischen Lehre von der Erbsünde nicht passend, und die Vorstellung von einer eigentlichen Schuld, welche die Erbsünde einschließe, sei mehr ein Theologumenon denn eine katholische Lehre. H. Sch. weiß jedoch den Grund anzugeben, warum die Väter zu Trient in ihre Beschlüsse über die Erbsünde den Ausdruck Schuld oder Erbschuld nicht aufgenommen haben.

Bevor ich aber diesen Grund beleuchte, muß ich bemerken, daß selbst die Scholastiker unmöglich an eine eigentliche Schuld können gedacht haben, wenn sie von einer Erbschuld sprechen. Man vergleiche, was ich in dieser Hinsicht im 18. Hefte dieser Zeitschrift, S. 67 über die desfallsige Lehre des h. Thomas von Aquin, welche eben jener Bischof von Motala auf dem Concilio Trid. vortrug, gesagt habe. Was für eine Schuld übrigens mehrere Scholastiker sich unter der Erbschuld gedacht haben, werden wir später sehen. Hören wir nun den Grund, warum der Ausdruck Urschuld oder Erbschuld (culpa originalis sive reatus culpae originalis) sich nicht in den tridentinischen Beschlüssen finde: es sei nämlich, so meint Sch., damals nicht nöthig gewesen, denselben zu gebrauchen, weil die Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit der katholischen Kirche darin, daß die Erbsünde eine Erbschuld sei oder eine Schuld (verstehe eine eigentliche Schuld, also entweder eine selbstcontrahirte oder imputirte: denn sonst wäre die ganze Schumacher'sche Disputation zwecklos — worüber übrigens nachher mehr) einschließe, übereingestimmt hätten. Wir wollen diesen Grund, wenn es anders damit seine Richtigkeit hat, als hinreichend, jenes Verfahren zu rechtfertigen, gelten lassen; aber fragen müssen wir, ob es mit diesem Grunde wirklich so seine Richtigkeit habe? Haben die Reformatoren des 16. Jahrhunderts wirklich mit der katholischen Kirche darin, daß die Erbsünde eine eigentliche

Schuld einschließe, übereingestimmt? und war es darum unnöthig, diesen Ausdruck zu gebrauchen? In dem zweiten Artikel der Augsburger Confession heißt es: „Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia, quodque hic morbus, seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum.“ Und als man katholischer Seits hiergegen bemerkte, das esse sine metu Dei, sine fiducia erga Deum sei vielmehr eine culpa actualis adulti als eine noxa infantis recens nati (siehe das 6. Heft dieser Zeitschrift, S. 176); antwortete Melanchthon in der Apologie der Augsburger Confession: „Ut omnes boni viri intelligant, nos nihil absurdi de hac causa docere, primum petimus, ut inspiciatur germanica confessio, haec absolvet nos, suspicione novitatis. Sic enim ibi scriptum est. Weiter wird gelehrt, daß nach dem Fall Adä alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleib an, voll böser Lust und Neigung sind, keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott, von Natur haben können. Hic locus testatur, nos non solum actus, sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam. Dicimus enim ita natos habere concupiscentiam, nec posse efficere verum timorem et fiduciam erga Deum. Quid hic reprehendi potest? Bonis viris quidem arbitramur nos satis purgatos esse. Nam in hanc sententiam latina descriptio potentiam naturae detrahit, hoc est, dona et vim efficiendi timorem et fiduciam erga Deum, detrahit et in adultis actus. Ut cum nominamus concupiscentiam, non tantum actus seu fructus intelligimus,

sed perpetuam naturae inclinationem.“ Vergl. Tittmann, libri symbolici Eccles. Evang. pag. 45—46. Ist denn nun in jenem Artikel der Augsburger Confession (nämlich nach der deutschen Fassung) und in dieser Exposition desselben auch nur ein Gedanke an eine eigentliche Schuld der Erbsünde? Und wenn das nicht der Fall ist (wie es denn offenbar auch nicht der Fall ist); wie kann man denn sagen, die Reformatoren des 16. Jahrhunderts hätten mit der katholischen Kirche darin, daß die Erbsünde eine eigentliche Schuld einschließe, übereingestimmt, und deswegen hätten die Väter zu Trient nicht nöthig gehabt, diesen Ausdruck in ihren Beschlüssen zu gebrauchen?! Auch die neun aus den Schriften der Lutheraner ausgezogenen Sätze über die Erbsünde, welche nach Sarpi, hist. del Concilio Tridentino pag. 177 (seconda ediz. 1629), den Vätern zur Prüfung vorgelegt wurden, widersprechen geradezu der Behauptung, daß die Lutheraner die Erbsünde als eine eigentliche Schuld betrachtet hätten. Doch — die Concordienformel soll diese Ansicht von der Erbsünde gehabt haben; und H. Sch. glaubt durch die Anführung einiger Stellen aus derselben, worin die Erbsünde eine culpa genannt wird, diese ihre Ansicht sofort außer Zweifel gesetzt zu haben. Also weil die Concordienformel, die erst im Jahre 1577 zu Stande kam, den Ausdruck culpa von der Erbsünde gebraucht, brauchte das Concilium Tridentinum in der 5. Session, welche schon am 17. Juni 1546 gefeiert wurde, sich dieses Ausdrucks nicht zu bedienen! Eine gar köstliche Argumentation! Uebrigens irret Sch. gar sehr, wenn er meint, die Concordienformel habe die Erbsünde als eine eigentliche Schuld, die jedem Menschen durch seine Abstammung von Adam einwohne, betrachtet; vielmehr geht die Ansicht der C.-F. über die Erbsünde dahin, daß der ganze Mensch durch Adams Sünde in Absicht auf geistliche und göttliche Dinge wie eine Salzsäule, wie ein Baumstumpf oder Stein, oder auch wie eine leblose Statue sei, welche we-

der den Gebrauch der Augen, des Mundes oder anderer Sinne, noch des Herzens hat. Cfr. Tittmann libri symbolici Eccles. evang. pag. 509 und 510. Wie kann denn nun bei dieser Ansicht von der Erbsünde noch von einer eigentlichen *culpa* derselben die Rede sein! Offenbar muß daher die C.-F. den Ausdruck culpa im weiteren Sinne, wornach es auch eine Sündhaftigkeit bezeichnet, genommen werden.

Aber auch ohne den Ausdruck culpa zu gebrauchen, habe das Conc. Trid. doch, meint Sch., in den 5 Canonen über die Erbsünde klar zu erkennen gegeben, daß dieselbe eine eigentliche culpa einschließe. „Wir dürfen für einen Augenblick von dem fraglichen Ausdrucke absehen; die katholische Wahrheit selbst ist in den Canones der fünften Session des Tridentinums hinlänglich deutlich und bestimmt angegeben? Es wird jedoch nöthig sein, etwas näher in die Sache einzugehen und den Lehrinhalt dieser fünften Session sorgfältiger zu prüfen. Die Canones dieser Session stehen alle im engsten Zusammenhange." Wir wollen nun H. Sch. Schritt vor Schritt folgen und sehen, ob und in wiefern er seine Behauptung, daß die Erbsünde eine eigentliche culpa sei, was er die katholische Wahrheit nennt, aus den tridentinischen Canonen beweiset.

„Der erste lehrt, daß Adam durch die Sünde des Ungehorsams die von Gott erhaltene Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren habe und dem Zorne und der Ungnade Gottes und dem Tode und der Gewalt des Satans anheimgefallen und an Leib und Seele verschlimmert worden sei." Ganz richtig, weil (mit einigen kleinen Auslassungen, wobei wir uns aber nicht aufhalten wollen) ipsissima concilii verba.

„In dem zweiten Canon erklärt sich sodann die Synode gegen diejenigen, welche behaupteten: Adam habe jene Heiligkeit und Gerechtigkeit nur für sich und nicht auch für seine Nachkommen verloren und, durch die Sünde des Ungehor-

sams verunreinigt, nur den Tod und die Strafen des Leibes auf das ganze Menschengeschlecht verpflanzt, nicht aber auch die Sünde, welche der Tod der Seele ist." Auch ganz richtig, weil wieder ipsissima concilii verba. Wir bemerken zur Aufklärung dieses Canons: Das Concilium unterscheidet aufs deutlichste 1) die Folgen und Strafen, welche von der Sünde Adams aus die Nachkommen treffen, und 2) die Sünde Adams selbst, welche sich von ihm aus auf die Nachkommen vererbt. Was lehrt uns also das Concilium? Die Fortpflanzung, die Vererbung der Sünde Adams auf die Nachkommen (transfusio primi peccati Adami in posteros). Es ist dieses nicht eine neue Lehre, sondern eine altkatholische Wahrheit, wie sie in der Kirche und in den katholisch-theologischen Schulen bis dahin mit Uebereinstimmung vorgetragen worden." Hier aber müssen wir aus allen Kräften widersprechen. Zwar unterscheidet das Concilium allerdings den Tod und die Strafen des Leibes (nicht die Folgen und die Srafen, wie H. Sch. zu sagen beliebt), welche von der Sünde Adams aus dessen Nachkommen treffen, von der Sünde, welche der Tod der Seele ist; aber wo lehrt es zugleich auch die transfusio *primi* peccati Adami in posteros, d. h. die Fortpflanzung der von Adam begangenen Sünde der Uebertretung des göttlichen Verbotes im Paradiese (denn das war die erste Sünde Adams) auf dessen Nachkommen? In jenem zweiten Canon? Aber dann müßte es ja darin heißen: non autem et *hoc* peccatum, quod mors est animae; was jedoch nicht der Fall ist: es heißt darin blos: non autem peccatum, quod mors est animae. Nein! nur das lehrt der Canon, daß Adam, verunreinigt durch die Sünde des Ungehorsams, auch die Sünde, welche der Tod der Seele ist, auf seine Nachkommen transfundirt habe. Was ist das aber für eine Sünde? Nicht die Sünde, welche Adam durch die Uebertretung des göttlichen Verbotes im Paradiese began-

gen hat: weil, wie gesagt, sonst non autem *hoc* peccatum etc. stehen müßte; auch ist es schlechterdings unmöglich, daß ein Mensch eine freie sündhafte That auf seine Nachkommen im eigentlichen Sinne transfundire. Eine uneigentliche Transfusion dagegen, eine Transfusion in dem Sinne nämlich, daß Gott allen Nachkommen Adams dessen Sünde zurechne und sie so behandle, als ob sie diese Sünde selbst begangen hätten, widerspräche wenigstens der Gerechtigkeit Gottes allzu sehr und grell, als daß sie mit Vernunft angenommen werden könnte; abgesehen davon, daß auch in diesem Falle non autem *hoc* peccatum stehen müßte. Ist es denn nun eine von jedem Menschen selbstbegangene Sünde? Auch das kann nicht sein: denn sonst müßten, weil auch schon die unmündigen Kinder mit der Erbsünde behaftet sind, die Menschen gesündigt haben, bevor sie noch sündigen konnten — was widersprechend und daher unmöglich ist; auch lehrt der vierte Canon ausdrücklich, daß die neugebornen Kinder, die selbst noch keine Sünde begehen konnten, doch der Wiedergeburt durch die Taufe vonnöthen haben. Endlich protestirt H. Sch. an verschiedenen Stellen seiner Schrift selbst gegen die Ansicht, daß die Erbsünde eine actuelle Sünde sei; und mithin kann er gewiß auch nichts von dem Decretum Dei alligativum wissen wollen. Was können wir uns denn nun noch unter dem peccatum quod mors est animae denken? Nachdem durch das Gesagte alle Vorstellung von actueller Sünde, selbst contrahirter und imputirter, ausgeschlossen ist: einzig nur noch einen sündhaften Zustand oder einen Zustand der Sündhaftigkeit. Und daß das concilium Trid. den Ausdruck peccatum wirklich in diesem Sinne genommen habe, gibt es durch die beigefügte Erklärung desselben „quod est mors animae“ zu erkennen; wenigstens zu erkennen, wenn das Zeitwort *est* im eigentlichen und nicht im figürlichen Sinne genommen wird: denn ein sündhafter Zustand oder ein Zustand der Sünd-

haftigkeit ist im eigentlichen Sinne der (geistliche) Tod der Seele, wogegen eine actuelle (selbstcontrahirte oder imputirte) Sünde den Tod der Seele bewirkt oder zur Folge hat. Daß übrigens das Zeitwort ἁμαρτάνω, pecco, und das davon gebildete Substantiv ἁμαρτία, peccatum nicht nur eine active, sondern auch, und zwar ursprünglich einzig, eine neutrale Bedeutung haben, ist bekannt genug. Auch haben ἁμαρτάνω und ἁμαρτία diese neutrale Bedeutung offenbar selbst in der Schriftstelle, welche der Canon anführt, H. Sch. aber auszulassen für gut findet — in der Stelle Röm. 5, 12; oder man müßte sonst annehmen, Paulus hätte etwas Unbedeutendes, rücksichtlich seiner eigenen nachherigen Lehre Widersprechendes darin vorgetragen. Denn soll in dem Satze, per unum hominem *peccatum* intravit in mundum das peccatum die im Paradiese begangene Sünde Adams bezeichnen, dann sagt Paulus offenbar etwas Unbedeutendes, ja Ueberflüssiges, indem es sich doch von selbst versteht, daß wenn in der Welt gesündigt wurde, die Sünde von Einem den Anfang nahm. Aber auch davon abgesehen, so kann Paulus hier gar nicht diese Sünde Adams meinen, weil er durch das *intravit*, εἰσελθε, auf ein Bleiben dieser Sünde in der Welt hindeutet, die Sünde Adams, das peccatum praevaricationis Adae, aber etwas Vorübergehendes gewesen ist; oder hat er vielleicht das Decretum alligativum im Auge gehabt? . . . Soll nun doch unter peccatum noch eine wirkliche Sünde im eigentlichen (activen) Sinne gemeint sein; dann kann es keine andere sein, als die, welche von den Menschen, die zum Vernunftgebrauche gelangt sind, begangen wird. Allein dann bringen wir den Apostel mit sich selbst in Widerspruch, indem er in demselben 12 Verse sagt, durch diese Sünde sei der Tod in die Welt und zwar über alle Menschen gekommen; in den Versen 12 und 13 aber beifügt, daß der Tod von Adam bis Moses auch über diejenigen geherrscht habe,

welche nicht mit gleicher Uebertretung wie Adam gesündigt hätten. Wollen wir also den Apostel in V. 12 nicht etwas Unbedeutendes sagen lassen, oder ihn nicht gar mit sich selbst in Widerspruch setzen; so müssen wir annehmen, daß Paulus unter dem peccatum, quod per unum hominem intravit in mundum, die aus der Sünde Adams (ex peccato praevaricationis Adae) entsprungene Sündhaftigkeit oder sündhafte Beschaffenheit des ganzen Menschengeschlechtes verstehe. Und so bestätigt diese Stelle Pauli, welche der Canon anführt, die oben gegebene Erklärung des peccatum quod mors est animae. H. Sch. hat daher gar keine Ursache, S. 9 (in der Note) sich über jene Theologen zu ereifern, welche unter dem peccatum quod mors est animae eine sittliche Ohnmacht verstehen, die aber, was wohl zu merken, diese Ohnmacht nicht blos im negativen, sondern im positiven Sinne — nämlich als positive Sündhaftigkeit — nehmen: oder wie? sollte ein Zustand, worin der Mensch zu allem wahrhaft Guten und Gott wohlgefälligen ohnmächtig, dagegen zu allem wahrhaft Bösen und Gott mißfälligen nur allzu geneigt ist, und aus welchem Zustande sich derselbe nicht aus eigener Kraft herausarbeiten kann — sollte dieser Zustand nicht mors animae sein, und also nicht auch so genannt werden können? Auch schließt dieser sündhafte Zustand eine Schuld, eine culpa ein; aber freilich keine Schuld in H. Sch's. Sinne*), sondern in dem Sinne, daß dieser Zustand Schuld darin ist, daß der Mensch aus sich nichts Gott gefälliges wollen und vollbringen kann, dagegen viel Böses, Gott mißfälliges thut. Daß aber der Mensch wegen dieser Schuld, insofern sie ihm angeerbt ist, einer eigentlichen Verzeihung von Gott bedürfe: wer könnte

*) Denn H. Sch. muß nothwendig eine ganz eigene Schuld, die er freilich nicht näher bezeichnet, in der Erbsünde erblicken, weil er sonst die Theologen, die er im Auge hat, nicht so hart bezüchtigen könnte.

das mit Vernunft behaupten wollen! Eine eigentliche Beleidigung setzt doch offenbar, auch eine eigentliche Verzeihung oder doch wenigstens eine selbstthätig contrahirte Schuld voraus: kann denn nun aber gesagt werden, daß der Mensch, auch schon das neugeborene Kind, in dieser ihm angeborenen Schuld Gott beleidige oder selbstthätig eine Schuld contrahire? .... So steht es mit der „altkatholischen Wahrheit" des H. Sch. in Bezug auf die Erbsünde (man sehe die beiden ersten zu Anfang dieser Anzeige vorgekommenen Sätze), wenigstens in wiefern dieselbe so ohne weiters aus dem zweiten tridentinischen Canon der fünften Session erhellen soll. Offenbar ist von dieser „altkatholischen Wahrheit" darin keine Spur zu finden. — Begleiten wir den H. Sch. weiter.

„Noch deutlicher wird dieses durch den dritten Canon, dessen hierher gehörigen Worte so lauten: (folgt der Canon). Also die Sünde Adams — hoc Adae peccatum — durch Abstammung Allen inhärirend, ist jedem eigen (proprium); die Sünde Adam's ist von Adam in uns. Was könnte deutlicher und bestimmter sein, als diese Worte des Conciliums? Wer könnte sie bei unbefangener Auffassung mißverstehen?" So fragt triumphirend H. Sch. Aber um Vergebung, Verehrtester! daß ich widersprechen muß. Wohl sind diese Worte des Conciliums sehr deutlich und bestimmt; aber nicht zu Ihren Gunsten. Das Concil sagt: Diese Sünde Adams ist Allen eigen; aber was ist das für eine Sünde? Offenbar die von Adam herrührende und aus dessen Uebertretung des göttlichen Verbotes entstandene Sünde, welche der Tod der Seele ist, und wovon im vorhergehenden zweiten Canon die Rede war; welche Sünde aber nach dem vorhin Gesagten mit Nichten die Sünde Adams — verstehe die von Adam begangene Sünde: denn sonst hat Schumacher's Frage gar keine Bedeutung — ist, sondern die beschriebene habituelle Sündhaftigkeit, welche, aus dem

peccato praevaricationis Adae entsprungen, alle dessen natürliche Nachkommen umschließt, und die denselben eigene habituelle Ungerechtigkeit (propria iniustitia) ist, wovon das Concilium sess. 6. cap. 3. spricht. Doch was sehe ich? Kaum traue ich meinen Augen! Hr. Sch. stößt S. 11—12 seine eigene Lehre von der Erbsünde um, und tritt derjenigen bei, welche eben von den Theologen vertheidigt wird, die er des kirchlichen Ungehorsams, des Verlassens der Autorität und noch anderer gräulicher Verbrechen anzuklagen sich entblödet. Denn allda sagt derselbe: „Die angezogenen Worte: „„hoc Adae peccatum u. s. w.,““ dürfen nicht dahin mißdeutet werden, als ob das Concilium lehre, daß der Ungehorsam Adams als solcher, d. i. daß die „„actio ipsa inobedientiae Adae““ auf die Nachkommen übergehe und jedem innerlich sei; (eine saubere Uebersetzung des unicuique proprium). Diese Erklärung würde sich nicht damit vereinbaren lassen, daß das „„peccatum Adae““ durch Abstammung (propagatione — transfusione —) oder durch die Geburt aus dem Samen Adams (generatione ex semine Adae) auf die Nachkommen übergeht und jedem innewohnt (inest unicuique proprium). Es ist vielmehr an das „„ *habituale peccatum Adami*““ zu denken, welches sich vererbt; „„nam etsi transierit actio peccati, tamen peccatum macula et reatu remanet.““ C. R. IV. c. XIV. 8. Bellarmin. de amiss grat. V. 17.“ Ist denn das nicht gerade dasselbe, was jene Theologen lehren? Oder kann das *habituale peccatum Adami*, was sich vererbt, etwas anders sein, als eine von Adam herstammende habituelle Sündhaftigkeit, welche die Menschen vor Gott mißfällig, und seiner Gnade wie Glorie unwürdig macht*)? . . . Was das Citat aus dem Ca-

*) „Nemo est, qui nesciat, peccati originalis nomine intelligi certum aliquid, quo propter patratam ab Adamo culpam, Deo reddimur odiosi, eiusque tum gratia tum gloria indigni.“ Pallav. hist. conc. Trid. l. 7. c. 10. n. 8.

tech. Rom. p. 4. cap. 14. qu. 5. num. 4. (denn da findet es sich, wenigstens nach meiner Ausgabe) hier machen soll, ist nicht abzusehen, indem sich dasselbe auf die wirklichen Sünden eines jeden mit der Erbsünde behafteten Menschen bezieht: oder meint vielleicht H. Sch., alle macula und aller reatus der von Adam im Paradiese begangenen Sünde seien auf dessen Nachkommen übergangen? Wie? H. Sch. antworte! und falls er diese Frage bejahte, würden wir ihm nachweisen, daß er mit seiner Lehre fast ganz isolirt und allein in der theologischen Welt dastände. Noch weniger ist abzusehen, was er mit der von Pius V. verdammten Propositon des Bajus, welche er in der Note zu jener Stelle des Cat. Rom. anführt, will: „In peccato sunt duo: actus et reatus; transeunte autem actu, nihil remanet nisi reatus seu obligatio ad poenam;“ indem jeder der von ihm so hart bezüchtigten Theologen die Verdammung dieser Proposition mit Freuden unterschreiben wird. H. Sch. scheint weder recht zu wissen, was er selbst will, noch auch, und noch viel weniger, was die Theologen wollen, die er bekämpft. — Doch — ich begleite H. Sch. weiter; und wieder kann ich kaum meinen Augen trauen, wenn ich S. 12 lese.

„Aus diesem (dritten) Canon in Vereinigung mit dem zweiten folgt also:

1) Die Erbsünde (peccatum originale) ist keine persönliche (selbstbegangene) Sünde (peccat. personale, actuale), sondern eben Erbsünde, d. i. der ersten Aeltern erste Sünde durch Abstammung überkommen (primorum parentum — primi parentis — primum peccatum originis vitio contractum (C. R. II. c. II. 41. 43.); nam peccatum originale non est peccatum personae nisi in quantum persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur „„peccatum naturae““ secundum illud Eph. II. „„Eramus natura filii irae.““ D. Thomas summa Theol. 1. 2. qu. 81.

art. 1.“ Die erste Sünde Adams war aber offenbar seine Sünde des Ungehorsams im Paradiese; und von dieser Sünde hatte, wie wir so eben sahen, Sch. gesagt, daß sie nicht auf die Nachkommen Adams übergehe; hier aber behauptet Sch. wieder, die Erbsünde sei „der ersten Aeltern erste Sünde durch Abstammung überkommen:“ kann man sich greller widersprechen? H. Sch. hat übrigens die Stellen des Catech. Rom. und des h. Thomas so mit einander verbunden, daß man leicht meinen könnte, der Cat. Rom. lehre, die erste Sünde Adams sei auf alle dessen Nachkommen übergegangen; was aber nicht der Fall ist. Der Catech. Rom. sagt part. 2. cap. 2. qu. 31. (nicht 41. — wenigstens nicht nach der Luxemburger Ausg. 1763, welche ich vor mir habe) nicht: „primorum parentum — primi parentis (was soll doch dieser Zusatz? — *primum* peccatum originis vitio contractum,“ sondern: „peccatum (ohne *primum*), sive a primis parentibus origine contractum, sive a nobis ipsis commissum .... admirabili huius sacramenti virtute remitti et condonari.“ Eben so heißt es auch cap. 43. (nach Ausg. cap. 32). nur: „Baptismi proprius effectus est peccatorum omnium, sive originis vitio, sive nostra culpa contracta sint, remissio“ — auch hier steht das *primum* nicht. Der h. Thomas sagt allerdings loc. cit. „*Primum* peccatum primi hominis originaliter transit ad posteros;“ aber wir halten seine ganze Speculation darüber für mißlungen; wie denn auch andere Scholastiker (z. B. Petrus Lombardus und Bonaventura) anders gedacht haben. Wenn wir jedoch die ganze Stelle, besonders die letzten Worte (siehe oben) recht betrachten, und seine sonstigen Aeußerungen über die Erbsünde, sowohl am a. O. als auch in seinem Commentar über die Sentenzen des Petrus Lombardus, hinzunehmen; so will uns bedünken, als wolle Thomas nichts anders lehren als: die Erbsünde bestehe in einer uns von Adam her angeerbten Sündhaftig-

keit unserer Natur; also gerade darin, was auch die Theologen lehren, welche H. Sch. verketzern will .... Hören wir die weiteren Folgerungen, die Sch. aus seinem bisherigen Gerede zieht.

2) „Die Erbsünde ist allen noch nicht Gerechtfertigten innerlich inhärirend (omnibus inest unuicuique proprium) nicht blos äußerlich (extrinsice *) zugerechnet." Ganz richtig; das hat aber auch noch Keiner von denen, die er bekämpft und der Herodorie bezüchtigt, geläugnet.

3) „Die Erbsünde ist nicht freiwillig durch eigene Willensthätigkeit, sondern freiwillig durch den Willen des Stammvaters („„non voluntarium voluntate propria, sed voluntarium voluntate primi parentis."" Bellarmin)." Soll das heißen: Adam habe, indem er sündigte, die Erbsünde auf alle seine Nachkommen verpflanzen wollen? Gegen diese Ansicht müßte ich protestiren. Nein; die Erbsünde kann nur in sofern (und also nur höchst uneigentlich) freiwillig genannt werden, als sie aus der ersten actuellen Sünde, welche Adam allerdings mit freiem Willen beging, entsprungen ist **). Auch glaube ich nicht, daß Bellarmin, der übrigens keine kirchliche Autorität ist, mit jenen Worten etwas Anderes sagen wollte.

4) „Die Erbsünde ist jedoch eine wahre und eigentliche Sünde, nicht weniger als die persönliche Sünde (non minus vere et proprie quam peccatum personale. Bellarmin.), und muß deshalb auch einen wahren Schuld- und Strafzustand includiren, da keine Sünde ohne Schuld

---

*) Ein Schulknabe würde wahrscheinlich H. Sch. corrigiren und sagen, es müsse extrinsecus heißen.

**) So auch Petrus Lombardus lib. 2. sentent. distinct. 32. F.: „*Voluntarium* non incongrue appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit, ut August. in lib. 2. retract. ostendit dicens: Istud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur libero arbitrio voluntatis, non absurde vocatur *voluntarium: quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haereditarium.*" Cfr. Estius in lib. 2. sentent. dist. 30. §. 14.

gedacht werden kann („„derivatur per originem culpa a patre in filium.““ D. Thomas l. c.).“ Aber wie folgt denn aus dem zweiten und dritten tridentinischen Canon, daß die Erbsünde eine wahre und eigentliche Sünde sei, nicht weniger als die persönliche? Enthalten diese Canonen auch nur das Mindeste, was zu dieser Vorstellung von der Erbsünde berechtigt? Ich denke, Alle, welche sich von der Richtigkeit meiner über diese beiden Canonen gemachten Bemerkungen überzeugt haben, werden mit mir auch darin übereinstimmen, daß diese Canonen nicht im Mindesten zu dieser Vorstellung von der Erbsünde berechtigen; sie werden mir dann aber auch zugeben, daß das, was Sch. aus dieser Vorstellung folgert, so unbegründet wie sie selbst ist. Bellarmin, den er für sich anführt, ist, wie bereits gesagt, keine kirchliche Autorität; und der h. Thomas hat, wie ebenfalls schon gesagt ist, unter culpa unmöglich eine eigentliche Sündenschuld verstehen können. Uebrigens ist auch der h. Thomas keine solche kirchliche Autorität, daß uns jede Specialansicht desselben sofort als Dogma gelten müßte. Aussprüche oder Erklärungen der Kirche verlange ich, und nicht Sentenzen einzelner Theologen, wenn ich irgend eine Lehre als eine katholische unterschreiben und in mein Glaubensbekenntniß aufnehmen soll. Wo lehrt denn nun aber die Kirche, etwa in einem Conciliarbeschlusse, daß die Erbsünde nicht weniger eine eigentliche und wahre Sünde*) sei als die persönliche Sünde? Sie lehrt das nirgendwo, selbst nicht in dem folgenden fünften tridentinischen Canon, wie wir gleich sehen werden.

Sch. wendet sich jetzt zu dem vierten Canon und findet darin eine „willkommene Bestätigung und neue Bewährung der allen von Geburt aus innehaftenden Erb-

*) Eigentliche und wahre Sünde nämlich in dem Sinne des H. Sch.: denn eine wahre und eigentliche Sündhaftigkeit (sündhafter Zustand) ist sie auch nach unserer Lehre.

schuld (nämlich in seinem Sinne)." Der Leser kann sich nach den bisher erleuchteten Proben von der Exegese des H. Sch. schon denken, was für eine „willkommene Bestätigung und neue Bewährung" das sein werde; auch abgesehen davon, daß das, was noch gar nicht bewiesen ist, auch noch gar nicht bestätigt und aufs neue bewährt werden kann. Doch hören wir, was er sagt: „Die neugeborenen Kinder, so lehrt uns dieser vierte Canon, selbst die von getauften Aeltern abstammenden, sind, bevor sie noch selbst sündigen können, mit der Erbsünde behaftet und bedürfen der Aussöhnung (expiatio) und werden deßhalb im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes zur Vergebung der Sünde getauft, damit in ihnen durch die Wiedergeburt gereinigt werde, was sie durch die Geburt sich zugezogen haben. Uebersehen wir nicht das Wort: „„remissio peccatorum."" Was bezeichnet: „„Vergebung der Sünde"" im Sprachgebrauche der Kirche? Nichts anders als Erlassung der Sündenschuld und (ewigen) Sündenstrafe. Vgl. concil. Trid. sess. VI. c. XIV, can. 30; sess. XIV. cap. II. u. VIII. C. R. II. cap. V. 61, 62; II. cap. 41. 43. 44. Wenn also die Kindertaufe: zur Vergebung der Sünden (in remissionem peccatorum) wahr und nicht falsch sein soll, so muß den Kindern durch die Taufe eine eigentliche Sündenschuld oder Sündenstrafe erlassen werden. Welche Sündenschuld und Sündenstrafe wird ihnen dort erlassen? Selbstbegangene Sünden? Sie haben selbst noch nicht sündigen können. Es ist die Schuld und ewige Strafe der Erbsünde, welche ihnen in der h. Taufe erlassen werden. Wissen wir ja auch sonsther, daß die Erlassung der Schuld und ewigen Strafe die erste Wirkung der Taufe ist (C. R. II. c. II. 41. 43. 44.), wogegen die zeitlichen Strafen der Erbsünde (die sogenannten poenalitates) erst in der Auferstehung vollends von uns genommen werden (C. R. II. c. II. 46. 47)." H. Sch. bittet also, doch ja das Wort remissio peccatorum, welches

im Sprachgebrauche der Kirche nichts anders als Erlassung der Sündenschuld und (ewigen) Sündenstrafe heiße, nicht zu übersehen; da nun jenem Canon zufolge die neugeborenen Kinder veraciter remissionem peccatorum getauft werden, was sei also offenbarer, als daß die Erbsünde in denselben eine eigentliche Sündenschuld etc. einschließe. Und H. Sch. hätte allerdings ganz Recht, wenn wirklich der kirchliche Sprachgebrauch unter remissio peccatorum, also unter remissio tam *actualis* quam *originalis* peccati, die Erlassung einer eigentlichen Sündenschuld und der Sündenstrafen verstände. Sehen wir aber auf die von Sch. angeführten Quellen, woraus dieser kirchliche Sprachgebrauch erhellen soll; so zeigt sich, daß dieselben allerdings von einer Nachlassung der Sündenschuld und Sündenstrafen sprechen; aber wohlgemerkt! nur in Absicht auf die wirklichen oder actuellen Sünden: mit welchem Rechte dehnt denn nun Sch. das, was von der actuellen Sünde gilt, auch auf die Erbsünde aus?! Seine ganze aus dem vierten Canon gewonnene „willkommene Bestätigung und neue Bewährung der allen von Geburt aus innehaftenden Erbschuld" können wir daher nur mitleidig belächeln.

„Es restirt uns noch der fünfte Canon der Tridentinischen Entscheidungen über die Erbsünde. Das Concilium nennt uns in diesem Canon ausdrücklich den „„reatus peccati originalis."" „„Si quis . . . . . anathema sit."" Beschäftigen wir uns zuvörderst mit dem ersten Theile dieser Stelle und namentlich mit dem „„reatus originalis peccati."" Man hat oft gesagt: hätte das Concilium eine eigentliche Schuld in der Erbsünde anerkennen wollen, so würde es: „„reatus *culpae* originalis"" und weiterhin: quod veram et propriam *culpae* rationem habet"" geschrieben haben." (Dieser Meinung sind auch wir in Bezug auf das Erste: denn das Zweite bezieht sich unstreitig auf die actuellen

Sünden, welche durch die Taufe weggenommen werden: wie nachgewiesen ist im 24. Hefte dies. Zeitschr. S. 225 —7). „Ist diese Entgegnung gegründet? Wir müssen es mit Grund bezweifeln. Es ist schon eine sehr mißliche Sache angeben zu wollen, wie das Concilium sich hätte ausdrücken müssen." (Wir haben oben gesehen, daß alle Veranlassung vorhanden war, den Ausdruck culpa von der Erbsünde zu gebrauchen, wenn dieselbe als eine eigentliche culpa dargestellt werden sollte; da nun das Concilium diesen Ausdruck doch nicht gebraucht hat, so hat man ja allen Grund zu glauben, daß es die Erbsünde gar nicht als eine eigentliche Culpa darstellen wollte). „Aber auch abgesehen von den Lehrbestimmungen der vorgenannten Canones, welche die Lehre von der Ur- und Erbschuld enthalten, „(wie diese Canonen die Schumacher'sche Lehre von der Ur- und Erbschuld enthalten, haben wir bisher gesehen)" so muß der vorerwähnte „„reatus peccati originalis"" nach kirchlichem und theologischem Sprachgebrauche nothwendig den „„reatus culpae originalis"" oder die „„macula culpae originalis"" und den „„reatus poenae"" includiren. Denn der „„reatus culpae," auch „„macula culpae"" und „„debitum culpae"" genannt, und der „„reatus poenae"" werden überall als „„effectus peccati — originalis s. (?) actualis —"" angegeben, vgl. oben S. 14." (Wir haben blos gesehen, daß das Concilium Tridentinum und der Catech. Rom. nur in Absicht auf das Peccatum actuale von einer *culpa* und poena sprechen. Hieraus ergibt sich der Werth des Folgenden von selbst:) „Mit dem „„reatus peccati orig."" hat das Concilium den reatus culpae et poenae der Erbsünde zugleich anerkannt; die „„remissio peccati originalis"" wovon der Canon redet, ist die „„remissio culpae et poenae,"" ganz in Uebereinstimmung mit dem vierten Canon (!)." Was Sch. auf S. 17 weiter über den fünften Canon sagt, kann ich füglich übergehen; nur der Schluß der ganzen

Radotage auf S. 18 will ich noch anführen; „Was wir für unsere Nachweisung hier hervorheben, ist, daß der Erbsünde die Beschaffenheit wahrer und eigentlicher Sünde von dem Concilium vindicirt wird; eine solche können wir uns aber ohne Schuld und Strafe schlechterdings nicht denken.“ Ich habe bereits vorhin bemerkt, daß das tolli per baptismum *totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet*“ sich nur auf die wirklichen Sünden der Erwachsenen bezieht; weßwegen darin keine nähere Bestimmung der Erbsünde gesucht werden kann. Gesetzt aber auch, jenes Sätzchen beziehe sich auch, oder gar ganz allein, auf die Erbsünde und es werde also gelehrt, die Erbsünde habe die wahre und eigenthümliche Beschaffenheit der Sünde; heißt denn das sofort: die Erbsünde habe den wahren und eigentlichen Character der wirklichen (actuellen) Sünde? kann es nicht auch heißen: die Erbsünde habe den wahren und eigentlichen Character der Sündhaftigkeit oder eines sündhaften Zustandes? ja kann es (in jener Unterstellung) auch wohl nur etwas anderes heißen; wenn nicht gar die ganze Lehre von der Erbsünde widersprechend oder doch wenigstens unverständlich werden soll? . . .

S. 17 heißt es in einer Note: „Die Untersuchung über die „„Concupiscentia quae ex peccato est““ ist absichtlich hier übergangen. Nach der Kirchenlehre ist es nicht schwer darüber in's Klare zu kommen, daß dieselbe die Erbsünde nicht sein könne, daß sie aus und mit der Erbsünde allen von Geburt inne wohne. Die Nachweisung fordert jedoch eine nähere Berücksichtigung des Standes ursprünglicher Gerechtigkeit, und dürfte sich zum Thema einer besondern Abhandlung eignen.“ Wir wünschen, H. Sch. hätte die Erörterung des Satzes: „Concupiscentia quae ex peccato est,“ nicht absichtlich übergangen, vielmehr sich recht absichtlich darauf eingelassen. Fühlte vielleicht H. Sch., daß dieser Satz, besonders in dem Contexte, worin derselbe vorkommt, seiner Sache nicht gar

sonderlich das Wort spreche? und haben wir uns daraus das absichtliche Uebergehen desselben zu erklären? Wie? H. Sch. meint, es sei nach der Kirchenlehre nicht schwer, darüber in's Klare zu kommen, „daß die Concupiszenz die Erbsünde nicht sein könne, sondern daß sie aus und mit der Erbsünde allen von Geburt inne wohne." Aber wo lehrt denn die Kirche, daß die Concupiszenz aus der Erbsünde stamme, und als etwas davon Verschiedenes Allen von Geburt inne wohne? Vielleicht in jenem Sätzchen, dessen Erörterung H. Sch. absichtlich übergangen hat? Allein das Sätzchen sagt nicht, die Concupiszenz stamme aus der Erbsünde, sondern es sagt blos, die Concupiszenz stamme aus der Sünde, womit aber offenbar Adams persönliche Sünde der Uebertretung des göttlichen Verbotes im Paradiese gemeint ist; und was also ganz übereinstimmt mit I. Mos. 3, 7: „Nun giengen beiden die Augen auf, und sie merkten, daß sie nackt waren. Sie flochten sich deßwegen Feigenblätter, und machten sich Schürzen." Cfr. Augustinus lib. 14 de civit. Dei cap. 17. Diese aus der genannten persönlichen Sünde entsprungene Concupiszenz pflanzte sich auf alle natürlichen Nachkommen desselben fort. Oder wo lehrt die Kirche anders? Nirgend! Die Erbsünde kann also wenigstens nach jenem von H. Sch. absichtlich nicht erörterten Sätzchen immer noch ganz wohl in der Concupiszenz bestehen. Ich meine jedoch, daß nicht blos nach jenem Sätzchen, sondern daß nach der ganzen Schrift-, Traditions- und Kirchenlehre die Erbsünde ohne irgend einen Verstoß in die Concupiszenz gesetzt werden könne. Bevor ich aber diese meine Ansicht zu rechtfertigen suche, muß ich anmerken, in welchem Sinne ich die Concupiscentia (die unordentliche Sinnlichkeit) nehme. Ich nehme sie nicht in dem engeren Sinne als Concupiscentia carnis (als Fleischeslust), sondern, wie der Apostel, im weiteren Sinne, wornach sie der Inbegriff aller Begehrungen wi-

der das Gesetz des Geistes oder Gottes ist. „Versatur circa omnia ea, quae male et inordinate ab homine expeti possunt. Unde cum dixisset Apostolus Gal. 5. carnem concupiscere adversus spiritum, ut ostenderet, quam late pateat carnis contra spiritum concupiscentia, subiecit catalogum aliquot operum carnis, inquiens: *Manifesta sunt opera carnis* etc. Inter quae non tantum fornicationem, immunditiam, ebrietates, comissationes enumerat, quae per appetitum sensitivum committuntur, et peculiariter carnalia peccata vocantur; verum etiam veneficia, inimicitias, contentiones, homicidia, sectas, seu haereses et eiusmodi, quae solent spiritualia peccata vocari. Patet ergo, carnis et concupiscentiae nomine Apostolum significasse *vitium incitans ad omne genus peccatorum.*“ So Estius in lib. 2. sentent. distinct. 30. §. 10, welcher §. übrigens ganz hieher gehört und nachgelesen zu werden verdient. In derselben Weise faßt auch Muratori lib. 1 de Ingen. moderat. cap. 6 die concupiscentia carnis auf, wenn er sagt: „Ruit voluntas in corporeas voluntates, in divitias, in fluxos honores, terrenae hominis parti, cui arctissimo vinculo et amore coniuncta est, beatitatem, ut sibi persuadet paritura. Illam occupat aut *gloriae appetitus*, eiusque soboles *novitatis ardor*, aut *dominandi libido*, aut *aliae cupiditates huiusmodi*, *quae uno concupiscentiae nomine designantur in sacris scripturis.*“ Gerade so auch die Väter, von denen Estius loc. cit. den Augustinus, Cyprianus, Hilarius, Ambrosius und Hieronymus nennt.

Die Concupiszenz ist also, wie gesagt, ein Inbegriff aller Begehrungen des unedlern Theils im Menschen wider seinen edlern = des Fleisches (im weitern Sinne) wider den Geist. Daß diese Concupiszenz an und für sich wohl die Erbsünde im Menschen sein könne — dann nämlich, wenn ihm ohne ein übernatürliches Mittel (Gnade)

die Ueberwindung derselben unmöglich ist —, springt in die Augen: ist sie ja dann ein certum aliquid (wie Pallavicino sagt), quo propter patratam ab Adamo culpam, Deo reddimur odiosi, eiusque tum gratia tum gloria indigni. Ist diese Ansicht von der Natur der Erbsünde aber auch mit den betreffenden Lehren der Schrift, Tradition und Kirche vereinbar? Daß sie mit den betreffenden Lehren der h. Schrift vereinbar sei, bedarf kaum einer Nachweisung. Nach Röm. 5, 12 ist (wie wir oben sahen) durch den ersten Menschen eine Sündhaftigkeit oder ein Zustand der Sündhaftigkeit und damit der Tod über das ganze Menschengeschlecht gekommen: ist denn nun aber die Concupiszenz, oder vielmehr der Zustand, worin sich das ganze Menschengeschlecht durch die aus der Sünde Adams stammende und ihm angeerbte Concupiscenz steht, und in welchem Zustande dasselbe nicht nur ohnmächtig zu allem Guten und Gottgefälligen ist, sondern auch zu allem Bösen überwiegend und ihm unvermeidlich hinüberneigt, nicht wirklich ein Zustand der Sündhaftigkeit? Und kann nicht Gott dieses sündhafte und darum ihm mißfällige Geschlecht dem Tode anheimfallen lassen?*) Die Stelle Joh. 3, 6 („Was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch" — weßwegen es nicht ohne Wiedergeburt aus dem Wasser und dem h. Geiste in das Reich Gottes eingehen kann, nach V. 5) scheint (mir wenigstens) sogar mit Gewalt auf die Concupiszenz, als die Erbsünde hinzudeuten. Die übrigen Schriftstellen (Psalm 50, 7 und Job. 14, 4) sind wenigstens auch nicht gegen diese Auffassung der

*) Die Katholische K. Z. von Höninghaus sagt in ihrer dritten Nummer von diesem Jahre, die Erbsünde sei mir nur eine unordentliche, Gott mißfällige, aber unschuldige Sinnlichkeit. Welcher Widerspruch — eine Gott mißfällige und unschuldige Sinnlichkeit! Oder meint die K. Z. vielleicht, wir seien Schuld daran, daß wir diese unordentliche, Gott mißfällige Sinnlichkeit haben? Uebrigens habe ich mich nirgendwo des Ausdrucks „unschuldige Sinnlichkeit" bedient.

Erbsünde; die letzte ist vielmehr wieder offenbar dafür. Unter den Kirchenvätern hat sich der h. Augustinus am bestimmtesten über die Natur der Erbsünde ausgesprochen; und er hat dieselbe an verschiedenen Stellen, besonders aber lib. 2. de peccat. merit. et remiss.*) mit dürren Worten in die Concupiszenz gesetzt. Auf die Autorität des h. Augustinus gestützt thut dasselbe Petrus Lombardus und dem Petrus Lombardus folgen viele seiner Commentatoren. Die Hauptstelle des P. Lomb. steht im 18. Hefte dieser Zeitschrift S. 61. Unter seinen Commentatoren will ich hier nur den h. Bonaventura anführen. In lib. 2. sentent. dist. 30. art. 2. lautet die Conclusio auf die qu. 1. An peccatum originale sit concupiscentia so: „Peccatum originale est concupiscentia secundum quod in se claudit debitae iustitiae carentiam, quae concupiscentia se habet per modum habitus.“ Und in der Responsio heißt es dann weiter: „Dum quaeritur quid sit originale peccatum, recte respondetur, *quod sit concupiscentia immoderata:* recte etiam respondetur, quod sit debitae iustitiae carentia (vgl. darüber den Thomas von Aquin im 18. Hefte S. 66.): et in una istarum responsionum clauditur alia licet una notificet ipsum *habituale* peccatum ratione eius, quod est in ipso habens modum conversionis; altera vero rationem privationis. Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt, et Magister dicit in litera, *quod originale peccatum est concupiscentia;* et haec non quaecunque, sed *concupiscentia prout claudit in se debitae iustitiae carentiam: haec autem est concupiscentia immoderata et intensa, adeo ut sit carnis ad spiritum praedominantia*, et talis semper est iuncta carentiae debitae iustitiae, et secundum quod nobis inest ab origine, dicitur peccatum originale.“

*) Man sehe diese Stelle im 4. Hefte dies. Zeitschr. S. 103 und die andere aus Estius notirt im 18. Hefte S. 62.

Kann man deutlicher sprechen? Aber das Concilium Trident. soll diese Ansicht von der Natur der Erbsünde verworfen haben: wenigstens wird das hin und wider behauptet. Hat denn nun das genannte Concilium diese Ansicht wirklich verworfen? Nach Pallavicino's Erzählung (man sehe das 18. H. S. 60) wenigstens nicht; vielmehr wollte es darnach sich gar nicht auf die Bestimmung der Natur der Erbsünde, „de qua Scholastici discordant," einlassen, und also gewiß keine darüber sprechende Sentenz der Scholastiker verdammen. Andradius, der auf dem Concil gegenwärtig war und an den Verhandlungen einen bedeutenden Antheil hatte, sagt ausdrücklich von dem Decretum de peccato originali: „Consulto ita involutum fuisse, ut nihil vel in Scholasticis, vel in aliis pontificiis scriptoribus quantumvis profanum et falsum improbaretur et damnaretur, sed ut liberrima relinqueretur licentia, quidvis opinandi de peccato originis." Wie kann man nach solchen Zeugnissen noch behaupten, das Conc. Trid. habe die Lehre des h. Augustinus*), des Petrus Lombardus, des h. Bonaventura und so vieler andern Scholastiker verdammen wollen! Auch enthalten die Canonen über die Erbsünde nichts, was dieser Behauptung irgendwie günstig wäre; vielmehr enthalten sie Manches, was geradezu für das Gegentheil spricht. Wenn Adam bei seiner Erschaffung von Gott eine der Vernunft und dem Gesetze Gottes ganz unterwürfige Sinnlichkeit erhielt, so daß er durch seine ganze Natur nur zum wahrhaft Guten und Gottgefälligen hinneigte, dann war er gewiß heilig und gerecht, wenigstens material heilig und gerecht; und diese Heiligkeit und Gerechtigkeit wurde formal, sobald er das Gute und Gottgefällige, wozu er

*) In neuern Zeiten haben Einige geläugnet, daß der h. Augustin diese Lehre gehabt habe. Diese haben aber nicht bloß seine Worte, sondern auch das Heer der Scholastiker mit dem Petrus Lombardus an der Spitze wider sich.

schon durch seine Natur hinneigte, in der That vollbrachte. Ging nun jenes Verhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit durch die im Paradiese begangene Sünde verloren, wurde die Sinnlichkeit unordentlich (wie das ja nach I. Mos. 3, 7 wirklich der Fall war), und Adam sofort ohnmächtig zu allem wahrhaft Guten und Gottgefälligen und übergeneigt zu allem Bösen; dann verlor er ja wirklich die ihm anerschaffene materielle Heiligkeit und Gerechtigkeit (auch die formelle, wie sich von selbst versteht), und er wurde an Leib und Seele verschlimmert.

Der erste Canon ist also der Hypothese (ich meine übrigens, es sei mehr als Hypothese) von der Concupiszenz als der Natur der Erbsünde gar nicht entgegen, vielmehr günstig. Dasselbe gilt von dem zweiten Canon: denn wenn Adam die durch die Sünde der Uebertretung in ihm unordentlich gewordene Sinnlichkeit auch auf seine Nachkommen fortgepflanzt hat; dann hat er denselben geschadet und die von Gott erhaltene (materielle) Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht bloß für sich, sondern auch für sie verloren; auch ist diese unordentliche Sinnlichkeit, oder der sittliche Zustand, worin die Nachkommen Adams dadurch versetzt sind, gewiß ein sündhafter Zustand und der Tod der Seele*). Daß der dritte Canon damit vereinbar

*) Die Kath. K.-Z. v. Höninghaus meint in Num. 3 von dies. J., nach der Ansicht, daß die unordentliche Sinnlichkeit die Natur der Erbsünde bilde, sei die Seele selbst nicht verschlimmert, ihre moralische Kräfte an sich nicht geschwächt und verkehrt, sondern nur durch die unordentliche Sinnlichkeit niedergedrückt und nur dadurch zum Guten unfähig; an eine eigentliche unordentliche Selbstliebe oder Geistes-Hoffahrt und Böswilligkeit, so wie an eine natürliche Stumpfheit des Geistes selbsten zur Erkenntniß, zur Liebe und zum Wollen des Göttlichen werde da nicht gedacht, und der *reatus* originalis peccati erhalte die möglich flachste Bedeutung. Das Letzte muß die K.-Z. freilich meinen, weil sie glaubt, die Erbsünde schließe eine actuelle Schuld ein; was daraus erhellet, daß sie zu meiner Behauptung in der Abhandl. über die Taufe §. 4. (im 27. H.), die Erbsünde schließe keine actuelle sittliche Verkehrtheit des Willens und also auch keine Schuld in der Annahme und Fortsetzung einer solchen Verkehrtheit ein, ein Fragezeichen setzt! Was nun aber das

sei, kann kaum noch gefragt werden, ist ja die durch die unordentliche Sinnlichkeit herbeigeführte Sündhaftigkeit im eigentlichsten Sinne einem Jeden eigen (unicuique proprium *). Dasselbe gilt auch von dem vierten Canon: denn wenn die auch von getauften Aeltern entsprossenen Kinder mit der unordentlichen Sinnlichkeit behaftet und so schon von Geburt aus durch ihre ganze Natur ohnmächtig zu allem Guten u. s. w. sind, so bedürfen dieselben gewiß der Wiedergeburt durch die Taufe. Im Vorbeigehen will ich bemerken, daß der Ausdruck *in remissionem peccatorum* baptizari, insofern derselbe sich auf unmündige Kinder bezieht, richtiger mit: „Taufen zur Erlassung der Sünden" gegeben wird als mit: „Taufen zur Vergebung oder Verzeihung der Sünden." Denn Vergebung oder Verzeihung (venia) im eigentlichen

---

Erste betrifft, so scheint die K.-Z. nicht zu wissen, daß das, was sie als verwerflich darstellen will, von fast allen Scholastikern und spätern Theologen gelehrt wird, und auch gelehrt werden muß, indem von ihnen behauptet wird, Gott erschaffe bei jedesmaliger Erzeugung eines Menschen die Seele desselben; oder erschafft Gott vielleicht an sich verschlimmerte ꝛc. Seelen? Das Uebrige ist durch die früher vorgekommene nähere Bestimmung der Concupiszenz erledigt.

*) Dagegen will die Kath. K.-Z. v. Höninghaus 1838, Num. 103 aus diesem Canon beweisen, daß die Erbsünde keine sündhafte Beschaffenheit sei, und erklärt dann Alle, welche dieselbe für eine solche Beschaffenheit halten, für formelle Irrlehrer. „Fürwahr! wie entscheidend sind schon bloß die Worte des Tridentinums im Decreto de peccato originali in der 5. Sitzung: „„„Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione non imitatione transfusum omnibus, *inest unicuique proprium*;"" was sich bloß von einer zum Bösen geneigten Natur (sollte heißen: von einer bloßen Sündhaftigkeit der menschlichen Natur) gewiß nicht sagen läßt." Das der Beweis der K. K.-Z. Dann folgen noch zwei Aeußerungen des verstorbenen Fürsterzbischofs Gruber v. Salzburg, wovon die erste jenen Ausdruck des Tridentinums (inest unicuique proprium) bloß wiederholt; und die zweite, in dem gewöhnlichen Sinne genommen, falsch ist, wie aus dem, was oben im Texte folgt, erhellet. Wahrlich! das heißt sich das Verketzerungsgeschäft leicht machen! Ein geistreicher Mann unserer Tage hat gesagt: Bevor man jemand verketzere, solle man 40 Tage fasten und beten. Ich zweifele sehr, ob unser Verketzerer an Fasten und Beten auch nur gedacht hat.

Sinne genommen, setzt eine actuelle Beleidigung oder doch eine selbstthätig contrahirte Schuld voraus; das unmündige Kind kann aber durch die Erbsünde weder Gott actualiter beleidigen, noch auch sich in derselben selbstthätig eine Schuld contrahiren; darum ist der Ausdruck: „Taufen zur Erlassung der Sünden" in Absicht auf die unmündigen Kinder offenbar richtiger, weil derselbe nicht nothwendig eine selbstthätig contrahirte Schuld und noch viel weniger eine Beleidigung (Gottes) voraussetzt. Doch will ich, um möglichen Mißverständnissen so viel als möglich vorzubeugen, nochmal bemerken, daß, wenn auch der Mensch in der Erbsünde keine Schuld selbstthätig contrahirt, dann doch die Erbsünde selbst für ihn eine Schuld includirt, eine Schuld nämlich (wie oben gesagt) in dem Sinne, daß sie den Menschen zu allem wahrhaft Guten ohnmächtig, dagegen zu allem Bösen übergeneigt, und durch Beides Gott mißfällig sowie seiner Gnade und Glorie unwürdig macht. Daß hierin, und in nichts Anderm, die Erbschuld bestehe, lehren auch mehrere Scholastiker. Hören wir Einige derselben hierüber. Der h. Bonaventura sagt in lib. 2. sentent. distinct. 30. art. 1. qu. 1.:

„Humana natura non solum corrupta est corruptione poenalitatis, verum etiam corruptione carnis, quae est corruptio *culpabilis* quia videmus *homines ex corruptione sibi indita inclinari ad malum.*" Daselbst qu. 2.:

„Certum est, quod tunc anima hominis est ordinata, quando spiritus est sub Deo, et caro et virtutes animales sunt sub spiritu et sequuntur eius imperium: ab oppositis igitur tunc anima hominis est versa, quando caro et virtutes animales praesunt spiritui rationali. Et hoc quidem verum est de plano, non tantummodo secundum fidem, verum etiam secundum philosophiam. Sed in homine vigor

concupiscentiae, et lex membrorum, quam unusquisque habet a nativitate, captivat spiritum, et ei praedominatur. Ex hoc igitur clarum et apertum est, quod anima cuiuslibet hominis perversa est et inordinata: sed *sicut ordinatio in homine, et rectitudo iustitia est, sic perversitas et inordinatio culpa:* si igitur natura cuiuslibet hominis per legem concupiscentiae perversa est a sua origine, in quolibet homine indubitanter ponendum est esse peccatum originale quantum est de sua prima nativitate. Et de hoc nemo dubitat, nisi qui nescit, quantus sit vigor concupiscentiae, et qualiter spiritus rationalis Deo debeat subesse. Constat enim, quod non subest spiritus noster perfecte Deo, nisi diligat ipsum super omnia et propter se. Planum est etiam, *quod nullus in statu naturae corruptae Deum diligit super omnia, et propter se sine dono gratiae, immo necessario vincitur a vigore concupiscentiae, ut magis amet se, vel aliquod bonum apparens.* Planum est igitur quod anima cuiuslibet hominis in sua nativitate peccatrix est, cum subversa et inordinata sit, sicut ostensum.“ Wieder daſ. art. 2. qu. 2.: „*Habere necessitatem ad concupiscendum est culpa.*“ . . . . . In distinct. 32. exposit. textus: „Concupiscentia duo dicit. Dicit enim appetitum immoderatum boni commutabilis: et sic dico quod ista immoderantia circa appetitum potest esse dupliciter. Aut *ita quod ratio captivetur et anima pervertatur, ut necessitatem habeat praeponendi bonum commutabile bono incommutabili*, et sic dicitur esse concupiscentia intensa: *et hoc modo tenet rationem culpae*, ratione videlicet illius immoderantiae.“ Kann man ſich deutlicher über die culpa der Concupiscenz (worin ja nach Bonaventura die Erbſünde beſteht) erklären? Nicht minder beſtimmt drückt ſich auch Duns Scotus darüber aus. In lib. 2. dist. 32. qu. unica de-

finirt derselbe die culpa der Erbsünde als „curvitas opposita rectitudini naturali voluntatis," oder als „*concupiscentia, i. e. pronitas ad concupiscendum effraenate delectabilia*," — welche Concupiscenz nämlich der Mensch nicht ohne die (ihm in der Taufe verliehene) Gnade Gottes überwinden kann. H. Sch., welcher an verschiedenen Stellen seiner Schrift, besonders S. 27, die Autorität der Scholastiker fast als unantastbar betrachtet, wird hoffentlich vor diesen Erklärungen des Doctor seraphicus und des Doctor subtilis über die culpa der Erbsünde Respect haben, und aufhören, diejenigen, welche wie diese großen und von der Kirche hochverehrten Theologen über die culpa der Erbsünde denken, zu verketzern.

Der fünfte Canon endlich enthält sogar eine Aeußerung, die der Hypothese, daß die Natur der Erbsünde in der Concupiscenz bestehe, geradezu das Wort spricht. Das Concilium erklärt nämlich unter Andern in demselben, die katholische Kirche habe niemals verstanden, daß die Concupiscenz, welche der Apostel zuweilen Sünde nenne (Röm. 6, 12, 14. 7. 5 ꝛc.), darum eine Sünde genannt werde, weil sie wahrhaft und eigentlich in den Wiedergeborenen eine Sünde sei, sondern weil sie aus der Sünde stamme und zur Sünde hinneige." Wenn nun aber nach dem Glauben der katholischen Kirche die Concupiscenz in den Wiedergeborenen nicht wahrhaft und eigentlich Sünde ist; was ist dann offenbarer, als daß sie in den noch nicht Wiedergeborenen wahrhaft und eigentlich eine Sünde sei*); jedoch keine actuelle (das kann sie ihrer Natur nach nicht sein), sondern eine habituelle Sünde, d. h. eine sündhafte den Menschen zu allem Guten ohnmächtig, dagegen zu allem Bösen übergeneigt und darum vor Gott mißfällig machende Beschaffenheit. Bedenken wir nun, daß allem Bisherigen zufolge die Erbsünde

*) So argumentirt auch Estius in lib. 2. Sentent. dist. 30. §. 9.

selbst nichts anders, als eine solche Beschaffenheit ist: so können wir kaum der Versuchung widerstehen zu glauben, daß nach der Ansicht der katholischen Kirche selbst welche das Conc. Trid. jedoch nicht zum Dogma erheben wollte, die Erbsünde ihrer Natur nach in der Concupiszenz bestehe. Was aus Pallavicino entgegnet werden könnte, habe ich bereits im 4. Hefte dies. Zeitschr. S. 102 —103 beantwortet.

Wie steht es denn nun mit der katholischen Lehre des H. Schumacher über die Erbsünde, d. h. mit den drei zu Anfang aufgestellten Sätzen, welche nach H. Sch. die Lehre der katholischen Kirche aussprechen sollen? Antwort: diese Sätze sprechen dem Bisherigen zufolge die Lehre der katholischen Kirche über die Erbsünde gar nicht aus; sondern nur theologische Schulmeinungen, die zwar mehr oder weniger Anklang gefunden haben, die aber theils alles zulässigen Sinnes entbehren, theils geradezu falsch sind. Nach dem ersten Satze soll die Erbsünde eine wahre und eigentliche Sünde sein; zwar keine actuelle Sünde, aber auch keine bloße uns durch unsere Abstammung von Adam angeerbte sündhafte Beschaffenheit oder habituelle Sündhaftigkeit. Allein wenn die Erbsünde keine actuelle Sünde ist, weder eine von uns selbst begangene, noch eine uns wie immer zugerechnete fremde: was kann sie dann noch anders sein als eine habituelle Sündhaftigkeit oder sündhafte Beschaffenheit (in dem früher angegebenen Sinne), was sie auch nach der Schrift, Tradition und Kirchenlehre wirklich ist: oder können wir uns noch eine wahre und eigentliche Sünde denken, welche weder actuell noch habituell ist? Der zweite Satz ist durchaus falsch. Die Erbsünde schließt keine eigentliche Schuld (im Sinne des H. Sch.; wenn derselbe anders einen Sinn mit diesem Worte verbindet) ein; und bedarf daher auch keiner eigentlichen Verzeihung: was für eine Schuld sie übrigens einschließe und worin

diese bestehe, ist aus dem h. Bonaventura und Duns Scotus nachgewiesen worden. Endlich ist auch der dritte Satz gänzlich falsch. Die Concupiszenz ist keine Folge der Erbsünde, wie Sch. behauptet*); sondern sie ist eine Folge oder Wirkung der von Adam im Paradiese begangenen Sünde der Uebertretung des göttlichen Verbotes; und kann, wie oben gegen Sch. bewiesen worden, ganz wohl die Erbsünde sein — wie denn auch eine Menge der geachtetsten und orthodoxesten Theologen vor und nach dem Conc. Trid. geurtheilt haben.

Wir haben nun die katholische Lehre des H. Schumacher von der Erbsünde und Erbschuld an der Lehre der h. Schrift, der alten Theologen und besonders des Concilii Tridentini ausführlich geprüft und gesehen, daß das Resultat dieser Prüfung dieser seiner Lehre wenig günstig ist. Es könnte vielleicht Jemand meinen, wir hätten die Schrift des H. Sch. wegen ihrer Wichtigkeit einer so ausführlichen Prüfung unterworfen**). Diese Meinung wäre irrig. Vielmehr haben wir sie deßwegen einer so ausführlichen Prüfung unterworfen, um der Welt an einem Beispiele zu zeigen, mit welcher Zuversicht gewisse Leute sich eine besondere theologische Kenntniß zulegen, die ihnen in der That gänzlich abgeht; zugleich aber auch, um aufmerksam zu machen, daß man doch ja nicht sogleich Alles für katholische Wahrheit halten dürfe, was diese

*) Selbst der h. Thomas widerspricht hierin H. Sch. Summ. 1. 2. qu. 82. art. 3. und in 2. Sentent. dist. 30. art. 3. betrachtet der englische Lehrer die Concupiszenz nicht als Folge, sondern als *pars materialis* der Erbsünde. Uebrigens lehrt derselbe im Grunde wie Bonaventura — über die Erbsünde.

**) Eigentlich sind erst zwei §§. von S. 1 bis 18 geprüft; und noch fünf §§. von S. 18 bis 44, worin die Bestimmungen der Concilien von Vienne und Florenz, so wie die Aeußerungen einiger Provinzialconcilien und des Catechismus Rom. über die Erbsünde angeführt werden, sind zu prüfen übrig. Es wird sich aber wohl Jeder, der das Bisherige recht aufgefaßt hat, darüber von selbst zurechtfinden können. Sollte aber eine Prüfung dieser Bestimmungen nothwendig oder auch nur irgend wie gewünscht werden; so wird sie unverweilt in dies. Zeitschr. erfolgen.

Leute in ihrer Beschränktheit als solche Wahrheit mit aller Gewalt geltend machen wollen. Außerdem sollte es diesen Leuten selbst einmal recht fühlbar gemacht werden, daß sie besser thäten, ihre freie Zeit zu etwas ganz Anderm als zur theologischen Polemik, der sie gar nicht gewachsen sind, zu verwenden. Der Kath. K. Z. des H. Höninghaus in Frankfurt aber, welche sich uns bisher in mehrern Noten als eine würdige Nachfolgerin der verstorb. Aschaffenburger Kirchenzeitung erwiesen hat, und die übrigens schon darin, daß sie sich mehrmalen auf die Broschüre des H. Sch. beruft, einen Höhemesser für ihre Wissenschaft an die Hand gibt, werde ich auf ihre übrigen Inkrimmationen und Verdächtigungen, in Num. 3. von dies. Jahre später antworten. Rosenbaum.

Johann Michael Sailers sämmtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Joseph Widmer, Domcapitular des Bisthums Basel und Chorherr zu Beromünster. Neunzehnter Theil. Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung, 1839.

Der neunzehnte Theil dieser neuen Ausgabe der Sailer'schen Werke, den Ref. vor sich hat, enthält die „neuen Beiträge zur Bildung des Geistlichen," die sich über Homiletik, geistliche Bildungsanstalten und katholische Liturgie verbreiten. Unstreitig ist diese Arbeit eine der gelungensten, die der gefeierte Verfasser geliefert hat; er hatte hier, besonders in der Abhandlung über die katholische Liturgie, einen für seinen Ideen-Reichthum sehr geeigneten Gegenstand. Ref. ist nicht gewillt, eine Prüfung und Beurtheilung dieser Leistung hier anzustellen: die Sailer'schen Schriften sind im ganzen katholischen Deutschland bekannt; das Urtheil des theologischen Publicums ist schon längst darüber gebildet und festgestellt. Für die Verehrer derselben bedarf es keiner An-

preisung. Aber auch diejenigen, welche zu derselben nicht gehören, müssen gestehen, daß diese Beiträge durch Reichthum geistreicher und treffender Gedanken sich unter den Schriften des gefeierten Verfassers vortheilhaft auszeichnen.

Patrum apostolicorum opera. Textum ex editionibus praestantissimis recognovit, brevi adnotatione instruxit et in usum praelectionum academicarum edidit Carolus Iosephus Hefele, theologiae doctor eiusdemque in acad. Tubing. P. P. extr. Tubingae, in bibliopolio Henrici Laupp. MDCCCXXXIX. XXII und 260 S. gr. 8.

Dem Unternehmen des Hrn. Professor Hefele, die Werke der apostolischen Väter zusammenzustellen, ihren Text mit kurzen Anmerkungen zu begleiten, einigen Notizen über die einzelnen Verfasser und die Ausgaben ihrer Schriften in einer Einleitung vorauszuschicken, können wir in so fern unsern Beifall zollen, als diese wichtigen und uralten Ueberbleibsel, welche weder in den voluminösen Sammlungen, worin sie die erste Stelle einnehmen, noch in einzelnen seltenen oder theuern Ausgaben einem größern Kreise von Lesern zugänglich sind, jetzt in einem mäßigen Bande vereinigt und zweckmäßig geordnet mitgetheilt werden. Dagegen müssen wir bedauern, daß der Herausgeber seine Arbeit sich so leicht gemacht und den Text der abgedruckten Schriften, wie derselbe in der Bibliotheca Patrum von Galland dargeboten wird, nur mit einigen unerheblichen Abweichungen wiederholt hat, obgleich auch ohne handschriftliche Hülfsmittel, deren ihm keine zu Gebote standen, Manches mit Sicherheit darin hätte verbessert werden können. So sind mehrere offenbare Schreibfehler im Conterte geduldet und die Berichtung derselben durch frühere Herausgeber nur in den Noten erwähnt worden, wodurch es kommt, daß der Leser nicht ohne Störung ein Stück zu

Ende lesen kann, z. B. in dem Briefe des Barnabas c. 1. *atpropiavi* statt *adproperavi*, *fors* statt *fratres*, c. 4 *histantibus* statt *instantibus*, *non* statt *nos*, *interdicit* statt *intercidit*, und vieles derselben Art. Mit noch größerem Rechte hätten wir eine berichtigte Interpunction erwarten können, allein auch hier hat der Herausgeber sich, bis auf wenige Ausnahmen, von seinem Führer (Galland) abhängig gemacht. Was dem Nachlasse der apostolischen Väter ein besonderes Interesse gewährt, ist der Umstand, daß sie dem Beginne des Christenthums so nahe standen, so daß ihre Werke nächst den Schriften des N. T. als die lauterste Quelle der Christlichen Dogmengeschichte der ältesten Zeit betrachtet werden müssen, sobald ihre Aechtheit entschieden erwiesen ist. Daher ist die Frage nach der Aechtheit der Werke, welche unter dem Namen der apostolischen Väter cursiren, von besonderer Wichtigkeit, und dieses fühlend hat Hr. Hefele in seinen etwas magern **Prolegomenis (p. V – XXII.)** zu den einzelnen Schriften darüber sich verbreitet. Der in gegenwärtiger Sammlung mitgetheilten Werke sind im Ganzen sechs. Die erste Stelle nimmt die **Epistola Barnabae** ein, deren Aechtheit unentschieden gelassen wird, da die äußeren Zeugnisse für dieselbe, innere Gründe aber mehr dagegen sprechen sollen. Wenn Eusebius (Kirchengesch. **III, 25.**) diesen Brief unter die **unächten** (*νόθα*) Schriften und an einer andern Stelle (Kircheng. **VI, 13** und **14**) unter die **bestrittenen** (*ἀντιλεγόμενα*) rechnet, so will der Herausgeber dieses verneinende Zeugniß nicht auf die **Authentie**, sondern blos auf dessen **dogmatische Geltung** bezogen wissen. Allein wenn wir bedenken, daß Eusebius an der ersten Stelle **(III, 25)** unter der Uebersicht der unächten Schriften lauter **untergeschobene** aufzählt, so ist anzunehmen, daß er sich an den beiden anderen minder genau ausgedrückt hat, was ihm nun um so mehr frei stand, als ein für unächt erklärtes Werk zugleich ein *ἀντιλεγόμενον* ist, obgleich der Fall nicht umgekehrt werden kann. Auch ist nicht anzunehmen, daß

Eusebius einem Buche, welches er für ein ächtes Werk des Barnabas, des Jüngers Christi und Genossen des h. Paulus, gehalten, alle Auctorität sollte abgesprochen haben. Den Anfang dieses Briefes haben wir nur in einer lateinischen Uebersetzung durch eine Corveyer Handschrift überkommen. — Nach dem Briefe des Barnabas folgt das Sendschreiben des *Clemens Romanus*, Schülers des h. Paulus an die Corinther, und ein zweites kleines Stück, welches ebenfalls unter dem Namen des Clemens umhergeht, aber schon von den Alten angezweifelt wurde, und dem ersten auf jeden Fall sehr unähnlich ist. Ob dasselbe ein Brief oder das Bruchstück einer Homilie sei, ist schwer zu entscheiden, weil uns nur ein Fragment vorliegt. Der Herausgeber neigt zur Meinung derjenigen, welche darin ein Bruchstück aus einer Homilie sehen. Was derselbe über die Aechtheit und den apostolischen Geist des ersten Briefes des Clemens mittheilt (VIII—X), ist besser begründet. — Jetzt folgen die sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, welche der Critik dadurch ein Problem darbieten, daß außer ihnen noch acht unter dem Namen des Ignatius existiren, welche mit Recht als unächt verworfen werden, mehr aber noch dadurch, daß von den sieben ächten eine zweifache Recension vorhanden ist, eine kürzere und eine ausführlichere. Der Herausgeber erklärt sich für die kürzere in Uebereinstimmung mit den ältern und fast allen neuern Theologen, von welchen letzteren Rothe, Arndt und Baur die entgegengesetzte Ansicht des D. Meier (S. Studien und Critiken 1836. S. 340) mit Erfolg bekämpft haben. Die Haupt-Argumente Meiers, womit er die Aechtheit der ausführlichen Recension bewähren wollte, werden vom Herausgeber aufgezählt und nach Anleitung der genannten Theologen bestritten. — Die vierte Stelle nimmt der Brief des h. Polycarpus an die Christen-Gemeinde zu Philippi ein, dessen letzter Theil nur in einer lateinischen Uebersetzung erhalten ist, mit Ausnahme jedoch eines kleinen Abschnitts, den Eusebius in seine Kirchen-

gesch. III. 36 aufgenommen hat. Gegen die Aechtheit sind zwar Zweifel erhoben, aber gründlich widerlegt worden von Pearson und andern Gelehrten, auf welche Hr. Hefele verweist. — Es folgt der Brief eines ungenannten, der sich c. 11 als einen Schüler der Apostel ausgibt und darin seinen Beruf als Lehrer der Heiden aufzutreten erkennt. Sein Schreiben ist gerichtet an einen Diognetus, der auch nicht weiter bekannt ist. Ueber die Zeit der Abfassung ist noch nichts Bestimmtes ermittelt: der Herausgeber ist geneigt, die Meinung derjenigen zu theilen, welche diesen Brief unter der Regierung des Trajanus entstehen lassen. — Zuletzt folgt der **Pastor** des Hermas, verfaßt von Hermas oder Hermes gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts, worüber der Herausgeber auf seine in der Tübinger Theologischen Quartal-Schrift mitgetheilte (1839. I. S. 169) Untersuchung verweist. Was den nur in einer lateinischen Uebersetzung erhaltenen Text betrifft, so ist der Herausgeber auch hier seinem Vorgänger Galland gefolgt. Noten sind demselben nicht beigegeben: einzelne durch Citate in der Ursprache (der Griechischen) noch existirende Stellen werden unter dem Texte angeführt. Zum Schluß ein **Index locorum sacrae scripturae**, der überflüssig war, darauf ein zweckmäßiger **Index rerum et personarum**; einen **Index verborum** dagegen sucht man vergeblich.

Die den fünf ersten Stücken beigegebenen Noten enthalten kurze, theils kritische, theils exegetische Erörterungen, und sind zum größten Theil aus den früheren Ausgaben mit Angabe ihrer Urheber wörtlich entlehnt; einige sind von dem neuesten Herausgeber hinzugekommen, der sich jedoch meistens eines eigenen Urtheils enthält, und auch da, wo er eine Ansicht ausspricht, auf eine Begründung derselben nicht eingeht. Es läßt sich diese Kürze und Dürftigkeit aber in so fern entschuldigen, als Hr. Hefele diese Ausgabe für academische Vorträge bestimmt hat, worin das hier kurz Angedeutete weiter ausgeführt werden kann. Durch sorgfältige Benutzung von Handschriften

wird der Text dieser Werke indessen noch mehrfach berichtigt werden und überhaupt an Zuverlässigkeit gewinnen können. Freilich kommt dabei nicht viel darauf an, die erste beste Handschrift zu gebrauchen, um mit ihrem Namen auf dem Titel und mit ihren Varianten in den Noten zu prunken: sondern es kommt alles darauf an, die unverfälschten und alten Textes-Quellen herauszufinden und sie planmäßig zu benutzen, solche dagegen auszuscheiden, welche durch spätere Hände überarbeitet und nothdürftig verbessert worden sind. Wir wünschen dem Herrn Hefele, daß es ihm mit der Zeit gelingen möge, ausgerüstet mit einem möglichst vollständigen kritischen Apparat eine neue und selbstständige Recension der Werke der apostolischen Väter zu liefern. Wenn er die dazu nöthigen Vorarbeiten und Untersuchungen angestellt hat, so wird er bald inne werden, daß Galland, den er jetzt als zuverläßigen Führer mit einem fast unbedingten Vertrauen gefolgt ist, den wahren Weg nicht selten verfehlt hat, was jedoch den großen Verdiensten dieses ausgezeichneten Mannes keinen Eintrag thut. — Der lateinische Stil des Herausgebers, wie wir ihn in den Prolegomenis kennen lernen, ist etwas schleppend und einförmig, auch nicht überall correct *).

Biblische Fastenpredigten von J. L. Pfeffer, Beneficiaten an U. L. Fr. Pfarre zu Bamberg. Sulzbach, in der J. C. von Seidel'schen Buchhandlung. 1838.

Diese Fastenreden bilden die Fortsetzung von bereits früher vom Verf. herausgegebenen Predigten, die nach sei-

*) Die Briefe des h. Ignatius, welche bei weitem die schätzbarsten Ueberbleibsel unter den hier genannten Schriftwerken des apostolischen Zeitalters sind, werden nächstens in einer neuen kritischen Ausgabe erscheinen. Der Herausgeber, ein junger, wackerer deutscher Philologe in Rom hat zur Berichtigung des sehr unkritischen Textes in der Vaticana neue und wichtige Hülfsmittel entdeckt, und wird sich um diese Briefe durch seine Ausgabe sehr verdient machen. D. R.

ner Aeußerung im Vorworte bei dem Publicum eine günstige Aufnahme gefunden haben. Wir tragen kein Bedenken, auch die vorliegenden der katholischen Geistlichkeit zu empfehlen. Musterpredigten sind sie freilich nicht; aber sie enthalten Spuren einer originellen Auffassung des sittlichen Lebens, so wie Eigenthümlichkeiten in Ansehung der Form; und sind als solche geeignet, einen gewissen Schlendrian, dem viele Prediger anheimgefallen sind, zu verdrängen. Im Einzelnen findet sich jedoch Manches auszustellen. Die Texte sind sehr unglücklich gewählt; sie stehen mit dem Inhalte meist nur in der alleräußerlichsten Verbindung, ja mitunter sind sie nichts anders, als aus dem Zusammenhange herausgerissene, für sich allein nichts sagende Sätzchen der h. Schrift. Was will der Verfasser z. B. aus dem Texte der ersten Predigt: „Er kam in das Haus eines Pharisäers, und setzte sich zu Tische," für ein Thema entwickeln?

Es ließe sich allerdings über die Einkehr des Herrn in das Haus eines Pharisäers und seine Theilnahme an dessen Tische eine gute und schöne Predigt halten, aber der Verf. spricht in seiner Rede von der Büßerinn Magdalena. Der dritten Predigt sind die Worte der Schrift zum Grunde gelegt: „Simon habeo tibi aliquid dicere;" und der Verfasser spricht von der Oeffentlichkeit der Buße, die Magdalena gethan. Die Darstellung ist reich an Bildern, die aber mitunter höchst unpassend gewählt sind: „Ueber das gepreßte Herz wälzt (!) sich das Verlangen" S. 16. „Die Scham entfällt ihm" S. 19; „Der Verzweifelnde wird sich erholen ... wie ein Verwundeter nach starkem Blutverluste, welchem man lindernden Balsam aufgelegt hat" S. 23. — Der Balsam besänftigt den Schmerz; aber er bringt dem Verblutenden keine Stärkung. Die Sprache ist hier und da unrichtig und die Diction fällt häufig aus einer gewissen Höhe ins Profane und Gemeine: „Die Kirche bemüht sich, das Sündenübel zu vermeiden" (verhüten) S. 9; Die „Weibsperson"

S. 19; „Ein Blitz, der ihr das Gehirn durchfährt" S. 24; „Leichtgläubiges Weibervolk" S. 28; „Um Wollust bettelnde Bestien" S. 29. Der Bußgang der Magdalena zum Herrn ist S. 30 ein „Schandgang" genannt, d. h. ein Gang, der ihr vor ihren Mitschuldigen Schande machte.

Ludwig de Ponte, Betrachtungen über die vorzüglichsten Geheimnisse des Glaubens. Neu übersetzt von Dr. Franz Dirnberger, Prof. d. Theologie. Erster Theil. Regensburg 1839, bei J. Manz.

Ueber die Veranlassung dieser neuen Uebersetzung bemerkt der Verfasser (Seite V.): In unsern Tagen sei man sowohl von der Nothwendigkeit des Betrachtens zur Belebung und Kräftigung des Glaubens, als von der Nothwendigkeit guter Betrachtungsbücher zu einem fruchtbaren und wahrhaft nützlichen Betrachten wieder mehr als je überzeugt, wie dieses die zahlreichen Ausgaben von Betrachtungsbüchern und deren große Verbreitung beweise. Insbesondere habe man die ältern Schriften dieser Art aus der Vergessenheit, in welcher sie schon eine Zeit lang unfruchtbar begraben lagen, wieder hervorgezogen und durch neue Bearbeitungen wieder nutzbar gemacht. Und in der That, mit vollem Rechte! Denn wenn auch unsere Zeit bedeutende Fortschritte in profaner Wissenschaft und Kunst sich rühmen darf, in den nützlichsten aller Wissenschaften und Künste, der Wissenschaft und Kunst des Betens und Betrachtens war die alte ihr voran; und um unser matt und kalt gewordenes Glaubensleben wieder zu verjüngen und zu entflammen, können wir nichts Besseres thun, als zu den alten Meistern der Gottseligkeit zu gehen und von ihnen zu lernen, wie man betrachten und beten soll. Auch bringt es der Character der katholischen Kirche, nach welchem ihr Leben und Schaffen, als immer und

überall aus dem Einen göttlichen Geist hervorgegangen, in sich Eines ist, mit sich, daß Alles, was sie zu einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Orte erzeugt, — also was so recht ihren Geist in sich trägt — Gemeingut für alle Theile und für alle Zeiten ist und bleibt und im eigentlichen Sinne nie veraltet. — Wir stimmen hierin dem Verfasser völlig bei und haben uns beim Anblicke seines Buches gefreut, den lange gehegten Wunsch erfüllt zu sehen: daß die vom Geiste ächt christlicher Frömmigkeit belebten, ascetischen Schriften des ehrwürdigen Ludwig endlich einmal dem deutschen Volke wieder angeboten würden.

Dies Unternehmen aber forderte, wenn es zeitgemäß geschehen und heilsamen Erfolg haben sollte, nicht nur eine neue Uebersetzung, sondern auch eine neue Bearbeitung des reichhaltigen Stoffes. Obgleich nun der Verfasser dieses zweifache Erforderniß ausdrücklich anerkennt, so hat er doch bei seiner Arbeit das Letztere, welches zugleich das Dringendste war, gar nicht berücksichtigt, dem erstern aber nur sehr unvollkommen entsprochen. „Die Sprache des Buches — ursprünglich ist das Buch spanisch geschrieben — ist durchaus einfach und verständlich.“ Hiernach sollte man meinen, der V. habe das Original gelesen und sich mit den Gedanken des Autors ganz vertraut gemacht; bald aber fällt einem die Frage ein, welche Friedrich der Große an einen frankfurter Wehrmann richtete: “Kann er spanisch?“ Denn die Uebersetzung ist schwerfällig und ungenau nach dem Lateinischen verfertigt, so daß sie, was Präcision betrifft, der ältesten deutschen, die im Jahre 1627. zu Münster in Westphalen gedruckt worden, weit nachsteht. Vor allem aber muß hier gerügt werden, daß der Leser in seiner Erwartung einer neuen Bearbeitung sich gänzlich getäuscht finden muß. Die wahre Aufklärung wird auch von der Kirche gefördert und gut geheißen: wer ihr entgegen arbeitet, leistet der Kirche einen schlechten Dienst. Deswegen hätten Stellen, wie S. 210. die Schilderung der Höllenstrafen, welche die Ver-

dammten an ihren fünf Sinnen zu leiden haben, entweder ganz ausfallen, oder doch dem Dogma gemäß umgearbeitet werden sollen. Oder wird nicht der gebildete Leser Anstoß nehmen an Zuthaten jener an sich so bedeutungsvollen Lehre, die lauten: „der Geruch wird durch Schwefeldämpfe und vor Allem durch jenen fürchterlichen Gestank, welcher vom eigenen Leib und den Leibern der übrigen Verdammten ausgeht, gequält.“ Solche Darstellungen mögen sehr gut gemeint und der Denkweise des sechszehnten Jahrhunderts gemäß sein, auch verzeihen wir sie gern unserm ehrwürdigen Ludwig, aber nicht seinen Verehrern von heute, welche das Verdienst anstreben, in seinem Geiste dem christlichen Volke ans Herz zu reden.

Heilige Seelenlust. Geistliche Lieder von Angelus Silesius. Bearbeitet und als Andachtsbuch herausgegeben von W. Winteren und H. Sprenger, Pfarrern in Mannheim. Verlag von H. Hoff. 1838.

Der gemüthreiche Dichter Angelus Silesius hieß eigentlich Johann Scheffler und ist im Jahre 1624 zu Breslau von protestantischen Eltern geboren. Er studirte und übte die Heilkunde, trat aber in seinem 29. Lebensjahre zur katholischen Kirche über, ward Priester derselben, stritt in vielen Schriften eifrig für seinen neuen Glauben, und starb als Klostergeistlicher in seiner Geburtsstadt am 9. Juli 1677. Die „heilige Seelenlust“ erschien mit den Melodien des bischöflichen Musikus Georg Josephi versehen, zum erstenmale gesammelt 1657, ein Liederbuch der edelsten Gefühle, der herzlichsten Frömmigkeit, der erhabensten und zugleich populärsten Poesie. Dieses Buch nun, welches so lange Zeit in unverdienter Verschwiegenheit lag, sollte in dieser neuen Ausgabe ein Andachtsbuch werden, „welches Jedermann, besonders aber die sanftern Seelen des weiblichen Geschlechts mit seinem warmen Hauche tief em-

pfundener Frömmigkeit berühren, begeistern und für die h. Sache des Erlösers gewinnen sollte." S. IX. Wir loben das Unternehmen der Herausgeber und sind mit ihnen ganz einverstanden, daß eine durchgängige Bearbeitung der Lieder nothwendig war und glauben endlich, daß diese Arbeit eine gelungene genannt werden dürfe. Aber jener ausgesprochenen, besondern Bestimmung, woran gewiß der fromme Dichter gar nicht gedacht hat, können wir unsern Beifall nicht geben. Das Buch mag allerdings nach Umständen auch als Andachtsbuch mit heilsamen Erfolg gebraucht werden können, jedoch nur von Solchen, deren gläubiger Sinn durch eine feste Ueberzeugung vor jeder schwärmerischen Ausschweifung der Gefühle gesichert ist. Wo dagegen diese Grundlage der Erkenntniß fehlt, da wird der Reiz der Darstellung, die hier und da zu grell in die Sinne fällt, leicht zu geistiger Schwelgerei verleiten, wozu gerade „die sanfteren Seelen des weiblichen Geschlechts" eine verhältnißmäßig größere Neigung haben. Darum hätte man die sonst so vortreffliche Arbeit nicht mit jener Empfehlung herausgeben sollen.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Geschichtliche Erörterung des gemeinen und besondern Censur-Rechtes in der Erzdiöcese Köln.

(Schluß.)

Besonderes Censur-Recht.

Bis dahin wurde das gemeine Censur-Recht der kölnischen Diöcese geschichtlich erörtert und angegeben, zugleich wurde auch darauf Rücksicht genommen, in wie fern dasselbe bis auf die gegenwärtige Zeit in Kraft und Geltung geblieben ist. Ich komme nunmehr zu dem derartigen besondern Censur-Rechte, und glaube die Erörterung desselben füglich anknüpfen zu können an ein Breve des Papstes Leo X. vom 2. Mai des Jahres 1515 an den Erzbischof Hermann V. von Köln. In diesem Breve wurde dem Kölner Erzbischof auf das nachdrücklichste und zwar unter Bedrohung canonischer Strafen befohlen, die sogenannte Bulle in coena Domini, welche aber die ihr von spätern Päpsten verliehene Gestalt noch nicht hatte, in der gesammten Provinz zu publiciren. Obgleich diese Bulle in ihrer damaligen Gestalt nicht ausdrücklich gegen schädliche Bücher eiferte, so geschieht es doch um so mehr gegen alle, welche verderbliche und der Kirchenlehre widerstreitende Meinungen und Sätze vertheidigten. So heißt es gleich Eingangs in derselben: „excommunicamus et anathematizamus et parte Dei omnipotentis, patris et filii et spiritus sancti, authoritate quoque beatorum Apostolorum, Petri et Pauli, ac nostra, omnes haereticos, Gazaros, Patarenos, Pauperes de Lugduno, Arnoldistos Sphaeromistos, Passagerios, Vuiclevistos, seu Hussitos, fratricellos, de opinione nuncupatos, et quoscunque alios haereticos, quocunque nomine censeantur, ac omnes

fautores, receptatores, et defensores eorundem. Hermann bestrebte sich, den päpstlichen Befehl in aller Pünctlichkeit zu vollziehen. Denn er sagt in seinem Erlasse vom 20. September desselben Jahres an seinen Official: Literas sanctissimi in Christo patris et Domini nostri, Domini Leonis Divina providentia Papae X., eius vera Bulla plumbea filis sericis subimpendente, nec non alteras in forma Brevis Apostolici, sub annulo Piscatoris signatas, sanas quidem et integras, non vitiatas, non cancellatas, sed omni prorsus suspicione carentes, Nobis praesentatas, cum ea qua decuit reverentia recepimus, quas tibi praesentibus collegatas mittimus. Et quia nos propter alia Ecclesiae nostrae (quibus distringimur) incumbentia negotia, in proxime futura synodo, ubi hae literae commodius publicantur, earundem executioni personaliter interesse non possumus, tibi committimus et mandamus, ut literas huiusmodi utrasque et earundem contenta, in proxime futura synodo publices seu publicari mandes, ac per alios Ecclesiarum civitatis et dioecesis nostrae coloniensis Rectores, loco et temporibus in eisdem contentis, et iuxta eorum continentiam, modum et formam, sub poenis in eisdem expressis, insinuari, publicari, et ad notitiam omnium et singulorum, quorum interest, deduci facias et procures. Am 24. September desselben Jahres publicirte auch der Official von Köln zufolge des Befehles seines Erzbischofs die oben erwähnten päpstlichen Erlasse. (Vergl. über Alles dieses die statuta seu decreta provincialium et dioecesanarum synodum sanctae ecclesiae coloniensis ex pervetusto et authentico codice, qui in archivo archiepiscopali asservatur, aliisque vetustis exemplaribus restituta et emaculata, pag. 287—295.)

Allein der Erzbischof Hermann mußte sich leicht überzeugen, daß durch seine bis dahin auf päpstlichen Befehl getroffenen Anordnungen dem Mißbrauche der Presse nicht gänzlich gesteuert werden konnte. Es konnte deßwegen nicht ausbleiben, daß auf der von ihm im Jahre 1536 nach Köln berufenen Provinzial-Synode, welche sich über alle kirchlichen Zweige von besonderm Interesse der damaligen Zeit verbreitete, auch die Presse vorzugsweise in's Auge gefaßt wurde. Ja die Statuten eben dieser Synode enthalten nicht allein treffliche Vorschriften über die Einrichtung der Schulen, über die Pflichten und Rechte der Lehrer, sondern auch genaue Bestimmungen über die Buchdruckerkunst und den Buchhandel. Mit den letztern haben wir es hier zu thun. In dem 12.

Theile Kap. 9 der Statuten jener Synode wird verordnet: 1) ohne vorhergehende sorgfältige Censur soll weder etwas gedruckt noch verkauft werden. 2) Bei jedem Druckwerke muß der Name und Zuname des Druckers und der Druckort selber bestimmt angegeben werden. 3) Die Buchdrucker und Buchhändler, welche dieser Verordnung entgegen handeln, verfallen außer der Konfiskation der Bücher in die gesetzlichen und von der pragmatischen Constitution*) zu Augsburg bestimmten Strafen. Das ganze Kapitel aber lautet folgender Maßen: praeterea quum per abusum artis impressoriae librorum, plurimum malorum emerserit, prohibemus, ne ulli typographi aut bibliopolae quempiam recens editum librum aut

*) Unter dieser Constitution wird wohl nichts anderes verstanden werden können, als die Heft 28 S. 208 angeführte Verordnung des Reichsabschiedes von Augsburg vom J. 1330 über den Druck und den Verkauf der Bücher. Wer die Censur-Vorschriften übertrat, konnte zufolge jener Verordnung nach Maaßgabe der Umstände an Leib und Gut bestraft werden. Weil man gerade auf der Kölner Provinzial-Synode auf den Augsburger Reichsabschied vom J. 1530 sich bezogen hat, so glaube ich nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich die betreffende Stelle, obgleich dieselbe oben bereits deutsch mitgetheilt wurde, noch lateinisch hieher setze. Sie lautet: postquam etiam per inordinatam typographiam hactenus multum mali subortum est; ideo statuimus, ordinamus et volumus, quod quilibet elector, ac alius princeps et status imperii ecclesiasticus vel saecularis usque ad futurum concilium apud omnes officinas impressarias, et bibliopolas serio provideat, ut inposterum nihil novi, et praesertim libelli famosi, ac picturae vel similia, palam vel occulte componantur, imprimantur, aut distrahantur, nisi prius per personas prudentes ad hoc ab ecclesiasticis vel saecularibus magistratibus deputatas visa, impressoris nomina et agnomina ac etiam locus, ubi impressa fuerunt, claris et expressis verbis in eis adponantur; et si in illis defectus aliquis repertus fuerit, tum imprimi vel venumdari non permittatur. Quidquid etiam famosorum vel similium libellorum antehac impressum fuerit, venum exponi, vel venumdari non debet; et si compositor, impressor, vel venditor huiusmodi ordinationis mandatum transgrederetur, tum magistratus, sub quo debuerit, vel deprehensus fuerit, ipsum secundum circumstantias in corpore vel bonis puniat; et si aliquis magistratus, quicunque is fuerit, in hoc negligens deprehenderetur, tum caesareus noster fiscalis contra illum magistratum ad poenam procedere possit et debeat; quam poenam secundum circumstantias cuiuslibet magistratus et ipsius negligentiam camera imperialis iudicium imponendi et taxandi facultatem habeat. Vgl. Raynaldus Tom. XX. p. 596. n. 149.

chartam vel imprimant, vel venum exponant, vel vendant publice et occulte, nisi hic liber revisus et charta vel scripturam vel picturam continens per nostros ad hoc deputatos commissarios diligenter perspecta sit prius. Quae et typographi nomen et cognomen complectantur, atque eam civitatem seu oppidum, in quibus excusa sunt, nominatim designent. Quae vero his caruerint, nullo pacto venum exponantur. Parco typographi, bibliopolae, ac reliqui librorum institores ac geruli, qui huic ordinationi contra venerint, praeter confiscationem librorum, poenis etiam legalibus ac pragmaticae constitutioni Augustanae subiacebunt. Contra quos in territoriis nostris fiscalis noster accerrime inquirere, ac ad justarum poenarum declarationem procedere non omittet. (Vgl. die oben angeführten statuta der Kölner Kirche p. 401, oder Harduin Tom. IX. col. 2024 oder Harzheim's concilia Germaniae. Tom. VI. pag. 304. Das Censur-Gesetz Hermanns V. ist lediglich gegen die Drucker und Verkäufer der Bücher gerichtet, es ist sowohl ein kirchliches als weltliches Gesetz, und es ist durch dasselbe eine eigentliche prävenirende Censur angeordnet worden.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß durch die spätern Bemühungen Hermanns, das Erzstift Köln im Geiste Luthers zu reformiren, die Beschlüsse der Provinzial-Synode von 1536 und sofort auch das erwähnte Censur-Gesetz in ihrer Kraft und Wirkung sehr gelähmt werden mußten. Darum ist es sehr begreiflich, daß man auf der von Hermanns Nachfolger, Adolph III. im Jahre 1549 zu Köln veranstalteten Provinzial-Synode, auf welcher von Allen die Mittel berathen und festgestellt wurden, um die Wirkungen der Reformationsversuche Hermanns aufzuheben, besonders darauf bedacht war, dem Einflusse schädlicher und von der Kirchenlehre abweichender Lehren und Bücher Schranken zu setzen. Es wurde nicht allein verordnet, daß Niemanden der Unterricht der Jugend soll anvertraut werden, welcher nicht vorher in Ansehung seines Glaubens und seiner Lehre sei geprüft worden, sondern es wurden auch die Gegenstände des Unterrichtes für die Schulen und die Vorträge für die Universitäten angegeben, zugleich auch bestimmt, welche Bücher dabei zu Grunde gelegt und welche vermieden werden sollten. Insbesondere wird die Unwissenheit der Pfarrer und Prediger scharf gerügt, und es werden namentlich die Bücher angegeben, welche dieselben durchaus nicht gebrauchen dürfen. Die

Worte der Synode in dieser Hinsicht sind folgende: compertum nobis est, simplices et indoctos parochos, quibus non est datum, pura ab impuris discernere, obvios quosque de negotiis Religionis tractantes libros emere, et eos potissimum, qui speciosis titulis venditantur, quales sunt conciones adversariorum et commentarii eorum in sacras scripturas. Quamvis autem quidam eorum speciem pietatis alicubi prae se ferre videantur, habent tamen, quotquot sunt, latens sub melle venenum, unde incauti et se contaminant ipsos, et auditores quoque: idcirco paterna solicitudine pro grege nostro soliciti, ne poculum mortis pro vitae poculo ei porrigatur, praecipimus omnibus fidelibus, quarum animae curae nostrae a Deo commissae sunt, potissimum verbi Dei tractatoribus, sub anathemate, quod alias incurrant, ut sibi caveant non modo ab his, quae ex officina venerunt Lutheri, Buceri, Calvini, Oecolampadii, Bullingeri, Frascisci Lamperti, et Philippi Melanchthonis, quos constat omnia sua scripta ad decipiendum et seducendum homines a vera fide edidisse: fugiant etiam Corvinum, Capitonem, Brentium, Pomeranum, Pellicanum, Husculum, Sarcerinum, et Christophorum Hegendorphinum, Osiandrum, Spangenbergium, Oldendorpium, Hermannum Bonnum, Hedionem et eius in ecclesiasticam historiam pestillentissima supplementa, Chronicon Sebastiani Frank, et quidquid eius est farinae, donec pleniori catalogo libros contagiosos per hanc temtespatem editos eis indicaverimus. (Vgl. die angeführten statuta p. 427—429 oder Harzheim's Tom. VI. p. 536—539.) Adolph begnügte sich indeß mit den Statuten seiner Provinzial-Synode nicht; er war noch besonders auf mehren Diözesan-Synoden bemüht, um die durch Hermann V. gestörte Kirchenordnung wieder herzustellen und die Lehren und Schriften der Reformatoren gänzlich zu unterdrücken. Wir wollen die in dieser Hinsicht auf der Diözesan-Synode v. J. 1550 erlassenen Decrete wörtlich mittheilen. Monet Reverendissimus, heißt es unter Andern, omnes Abbates, Praelatos, et quibus cura superintendi commissa est, ut diligentissime ad haec tria sequentia attendant, ac curent: Primum, ne quisquam suspectae, vel impurioris doctrinae in regimine parochialium ecclesiarum sustineatur; sed si quis talis reperiatur, is ut confestim amoveatur, alio catholico in eius locum substituto. Deinde, ut nullus quoque admittatur ad paedagogia gubernanda, nisi exploratus; et si

quis inveniatur suspectus de haeresi, seu aliqua prava doctrina, is depellatur, et alius itidem idoneus et catholicus in locum ipsius substituatur. Denique, ut facta nominatim inquisitione librorum, quibus sub se tam ecclesiastici, quam seculares utuntur, omnes libros haereticos, suspectu fidei, seu per haereticos depranatos, aboleant. Et si qui sunt, qui eiusmodi libros eis tradere recusent, eos vel Reverendissimo, vel suis visitatoribus deferant. (Vgl. die angeführten Statuten p. 464 u. 65 oder Harzheim's Tom. VI. p. 617). Auf derselben Synode wurde eine sehr strenge Visitations-Norm für die Geistlichkeit und das Volk publicirt unter folgender Ueberschrift: Forma, juxta quam in visitatione cleri et populi civitatis et dioecesis coloniensis inquisitio, secundum ecclesiarum, monasteriorum, ordinum, personarum ac locorum diversas conditiones ac rationes, institui ac fieri debeat. Bei der angeordneten Visitation sollten nicht allein die Schulen auf das strengste untersucht, sondern es sollte auch darauf besonders gesehen werden, daß die Schriften der Reformatoren durchaus nicht gebraucht würden. Zu dem Ende wurden den Pfarrern, den Predigern, den Geistlichen, den Lehrern und Laien die Schriften der Reformatoren untersagt.

Zweitens sollten die Bibliotheken, die Buchläden und die Druckereien untersucht werden, und alle von Ketzern herausgegebenen und von dem Kaiser oder der Provinzial-Synode bezeichneten Bücher sollten confiscirt und verbrannt werden. Drittens, den Buchhändlern sollte ein Verzeichniß der verbotenen Bücher zugestellt werden, damit dieselben sich gegen Schaden verwahren könnten. Endlich solle man denselben einschärfen, daß sie kein Buch verkauften, bevor dasselbe nach den Beschlüssen des Provinzial-Concils eingesehen und genehmigt sei. Die Stelle, in welcher dieses alles verordnet wird, wollen wir ebenfalls hieher setzen. Sie lautet: Libri qui sequuntur in universum omnibus tam parochis, concionatoribus, clericis, Ludimagistris, quam laicis interdicti. Quotquot venerunt ex officina Lutheri, Philippi Melanchthonis, Pomerani, Buceri, Calvini, Corvini, Capitonis, Brentii, Zuinglii, Oecolampadii, Pellicani, Bullingeri, Franscisci Lamperti, Husculi, Hedionis, Sarcerii, Christophori Hegendorphini, Osiandri, Spangenbergii, Hermanni Bonni, Sebastiani Franck et similis farinae hominum Lutheranismo seu sectae alicui adhaerentium, aut catholica ecclesia quacunque ratione dissidentium. Cui censurae et germanicae

psalmorum cantiones, quae plerumque ab interpretibus perfide ac contra genuinum sacrae scripturae sensum, traducta sunt, submittuntur. Omnes quoque bibliothecae et bibliopolae et officinae typographicae invisenda erunt, et libri omnes diligenter inspiciendi et examinandi, et qui ab haereticis editi sunt, et a Caesare vel concilio provinciali notati, confiscandi, comburendi, et penitus abolendi. Et dandus erit bibliopolis catalogus librorum interdictorum, ut suae indemnitati deinceps consulere possint. Et iniungendum eis, ne post hoc ullos libros divendant, nisi prius secundum decreta provincialis concilii inspectos et admissos. (Vergl. die mehrmals angeführten Statuten p. 490, oder Harzheims Tom. VI. p. 640.) Auf der Diöcesan-Synode von Köln des Jahres 1612 wurde nicht allein den Pastoren der Gebrauch ketzerischer Bücher verboten, sondern sie wurden auch ermächtigt, dieselben allenthalben hinwegzunehmen, und sie entweder zu verbrennen, oder ihren Dekanen zu überliefern; sie sollten auch nicht leiden, daß dergleichen Bücher verkauft würden. Die hier in Betracht kommenden Worte jener Synode sind folgende: haereticorum libros nulli (pastores) habeant, nec eos absque consensu superioris legant. Omnes habeant indicem librorum prohibitorum. Pastores a suis auferant libros haereticorum, quos aut comburent, vel Decanis suis tradent, nec patiantur libros haereticos venales prostare. (Vergl. Harzheims Tom. IX. pag. 160.

Erwägt und betrachtet man alle diese Vorschriften über die Wirksamkeit der Presse, den Gebrauch und den Verkauf der Bücher; so muß man eingestehen, daß sie allenthalben den größten Eifer für die Erhaltung der katholischen Glaubenslehre und der guten Sitten an den Tag legen. Wenn sie aber für ihre Zeit, um den alles in Kirche und Staat überschwemmenden Neuerungen Schranken entgegen zu setzen, nothwendig und höchst zweckmäßig sein mochten, so mußte ihre Anwendbarkeit für die Dauer doch verlieren; ja sie mußten schädlich wirken, weil sie die wissenschaftliche Forschung zu sehr hemmten, nur unselbstständiges Lernen beförderten, und die katholische Wissenschaft, gewiß zum großen Nachtheile der katholischen Religion zu sehr zurückdrängten. Sie bieten jedoch Eine bemerkenswerthe Seite dar, und diese ist der selbstständige Character einer deutschen Censur-Gesetzgebung. In den bis dahin erlassenen Kölner Censur-Verordnungen findet sich unseres Wissens nicht die geringste Bezug-

nahme auf die zu ihrer Zeit bereits vorhandenen päpstlichen Constitutionen über den Druck, den Verkauf und Gebrauch der Bücher. Die Provinzial-Synoden haben Kraft eigener Machtvollkommenheit Censur-Vorschriften erlassen, und in den Diöcesan-Verordnungen stützte man sich theils auf die Provinzial-Synoden, theils auf die Befehle und Erlasse des Kaisers.

Jedoch vermissen wir diesen selbstständigen Character einer deutschen Gesetzgebung auf einer Synode, deren Beschlüsse ebenfalls theilweise hier in Betracht kommen. Wir meinen die Beschlüsse der von Maximilian Heinrich im Jahre 1662 berufenen Kölner Diöcesan-Synode. Part. I. Tit. I. cap. 9. §. 1—8. hat diese Synode ausführliche Vorschriften über die Ausübung der Buchdruckerkunst und den Verkauf der Bücher erlassen, und in denselben ausdrückliche Beziehung genommen auf die Verordnungen der Päpste, unter welchen aber keine andern gemeint sein können, als Alexander VI. und Leo X. In dem §. 1. a. a. O. wird mit Bezugnahme auf die Bestimmungen der Päpste, der Synode von Trier und der Kölner Provinzial-Synode unter Hermann V. verboten, daß durchaus keine Schrift, welchen Namen und Character sie auch immer haben möge, ohne geistliche Censur erscheine, verkauft, in die Kirche oder den Staat eingeführt werde. Die Worte der Synode sind diese: sancte et salubriter diversi Pontifices, concilium Tridentinum, et iis *) congruenter Concilium Provinciale Coloniense sub Hermanno V., Archiepiscopo Coloniensi, decessore Nostro sanxerunt, ne ulli libri, scripta, chartae, picturae, sculpturae, rhytmi, cantiones, et quidquid alias ad rem librariam pertinet, sine expressa sedis Apostolicae, aut Episcopi Dioecesani, vel ab eo deputati in scriptis obtenta, et in libri, seu

*) Der Verfasser dieser Statuten scheint mit der Chronologie schlecht bekannt gewesen zu sein, indem das Provinzial-Concil von Köln unter Hermann V. 1536 gehalten, die Sitzungen der Synode von Trient erst begannen 1545, und sofort unmöglich das erstere Concil sich auf die letztern beziehen konnte. Auch findet sich in dem erwähnten Censurgesetz jenes Concils keine Beziehung auf päpstliche Constitutionen, wohl aber auf die deutschen Reichsgesetze. Ueberhaupt tragen diese Statuten unverkennbare Spuren an sich, wie schädlich bereits die Kölner Censur-Gesetze auf die wissenschaftliche Forschung und ein freies und selbstständiges Urtheil eingewirkt hatten; darum kann es nicht befremden, daß der Verfasser dieser Statuten sich oft beweist als ein uncritischer und unwissender Compilator.

scripturae fronte praefixa approbatione excudantur, in lucem prodeant, veneant, vel ullo pacto in Ecclesiam et Rempublicam Christianam invehantur, spargantur, distrahantur. Es wird alsdann §. 2. erwähnt, daß ungeachtet der vielen bereits erlassenen Gesetze gegen den Mißbrauch der Presse, dennoch dieselben von Buchdruckern, Buchhändlern u. s. w. in doppelter Weise seien übertreten worden. Ferner wird §. 3 und 4 festgesetzt, daß keine Schrift ohne Approbation soll gedruckt, noch auch daß eine solche Approbation dürfe erschlichen oder privatim ertheilt werden. In §. 5 wird alles dieses nochmals unter den bereits früher bestimmten Strafen ausdrücklich verboten mit diesen Worten: Hinc Apostolicis et Maiorum nostrorum decretis firmiter inhaerentes, omnibus et singulis Civitatis et Dioecesis Nostrae Coloniensis typographis, bibliopolis, sculptoribus, librorum institoribus, cuiusvis artis, facultatis et ordinis Doctoribus, Professoribus, Magistris, cantionum et rhythmorum Concinnatoribus, et quibuscunque aliis ad hoc rem consilium, studium et operam conferentibus in virtute sanctae obedientiae, et sub censuris et poenis praedictis Apostolicis, et Provincialibus decretis insertis praecipimus, ne ullos quocunque titulos insignatos, sive Ecclesiasticos, sive profanos libros, scripta, picturas, ideas etc. sine expressa Nostra, seu unius ex deputatis a Nobis librorum censoribus licentia in scriptis obtenta, et approbatione, neque nominibus Auctoris, typographi, vel loci dolose suppressis, excudere, venum exponere, invehere, distrahere, vel etiam privata auctoritate censere seu approbare audeant, vel ullo modo praesumant. Endlich werden §. 8 die Censoren ermächtigt, die Offizinen der Buchhändler nach Gefallen zu visitiren, und alles, was ohne Approbation gedruckt worden ist, wegzunehmen, und nöthigen Falls den weltlichen Arm hierbei anzuwenden. Denn so lautet die Stelle: ne qua ipsis nostris librorum censoribus invitis, vel insciis, eiusmodi venenum in ecclesiam gliscat, iisdem mandamus, ut officinas librarias, aliasque de latente simili veneno suspectas, toties, quoties ipsis visum fuerit, visitent, inspiciant, repurgent, et quidquid librorum, scriptorum, imaginum deprehenderint, inde adhibito etiam ad hoc, si opus fuerit, brachii saecularis auxilio, praescribant, et contra eos, apud quos similes libros, scripta vel imagines etc. repererint, ut iura exigunt, procedant, aut procedi faciant. (Vergl. decreta synodalia Maximil. Henric. a. a. O., oder Harzheim's Tom. IX. p. 929—930.)

Die besondern Censur-Verordnungen der Kölner Kirche umfassen nicht allein das geistliche, sondern auch das weltliche Censur-Recht; sie verbieten nicht allein den Druck, den Verkauf und Gebrauch gewisser Bücher unter reinen Kirchenstrafen; sondern auch unter Strafen, welche das Vermögen und den Leib des Menschen betreffen. Ueberhaupt hat auch die Kölner Kirche in der Beaufsichtigung und Verbreitung der Wissenschaften, alle die Rechte sich angeeignet und dieselbe ausgeübt, welche von dem Staate angesprochen werden. Es lag dieses aber in der Zeit überhaupt und in dem besondern Verhältnisse, in welchem hier Staat und Kirche zu einander standen.

Als man aber in den neuern Zeiten angefangen hat, das Gebiet der Kirche und des Staates scharf zu trennen und genau zu sondern; da ist man zu der Ueberzeugung gekommen, die Wissenschaft und ihre Verbreitung durch die Buchdruckerkunst sei unter die Aufsicht und den Schutz des Staates zu stellen. War gleich die geistliche Censur in dem großen Umfange, in welchem sie war angeordnet worden, im Laufe der Zeit durch Herkommen und Gewohnheit außer Kraft gekommen; so haben besonders in den letzten Zeiten die Staaten die Beaufsichtigung des Buchhandels und der Presse gänzlich übernommen; dabei aber den Bischöfen das belassen, was ihnen der Natur der Sache nach gebührt und nur ihnen gebühren kann. Es ist dieses auch von der Staatsgesetzgebung in der Diözese Köln geschehen. Wir wollen darum die Staatsgesetze, welche hier in Betracht kommen, in Kürze noch anführen. Zufolge eines französisch kaiserlichen Decretes vom 28. März 1805 ist der bischöflichen Censur unterworfen der Druck der Kirchenbücher, der Breviere und Gebetbücher (les livres d'eglise, les heures et prières). Buchdrucker und Buchhändler, welche sich dieser Censur entziehen, sollen verfolgt werden nach dem Gesetze vom 19. Juli 1793. Zweifel und Streitigkeiten über den Umfang und die Folgen einer solchen Censur kann der Bischof nicht einseitig lösen und entscheiden; sondern dieselben gehören vor die Auctorität der Gerichte. (Vgl. Hermens Handbuch der gesammten Staats-Gesetzgebung über den christlichen Cultus u. s. w. Bd. 2 S. 317). In demselben Geiste, wie das kaiserliche Decret, spricht auch die Preußische Verordnung vom 18. Oktober 1829, worin es heißt: „alle katholischen Religions- und Andachtsbücher müssen, ehe sie der gewöhnlichen Censur übergeben werden, von dem Ordinarius oder seinem Stellvertreter das Im-

primatur erhalten haben, wodurch bezeugt wird, daß sie nichts enthalten, was der Lehre der katholischen Kirche zuwider wäre. Unter den Religions- und Andachtsbüchern sind ohne Zweifel keine andere zu verstehen, als die in dem kaiserlichen Decrete genannten, also solche Bücher, welche für den öffentlichen und privaten Gebrauch der katholischen Kirche ausgegeben werden. Alle andere Bücher, welche nicht in die bezeichnete Classe gehören, sind nicht der bischöflichen, sondern lediglich der Censur des Staates unterworfen. Denn so lautet die angeführte königliche Verordnung: „alle in unserm Land herauszugebenden Bücher und Schriften, sollen der in den nachstehenden Artikeln verordneten Censur zur Genehmigung vorgelegt und ohne deren schriftliche Erlaubniß weder gedruckt, noch verkauft werden. Die Censur wird keine ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit hindern, noch den Schriftstellern ungebührlichen Zwang auflegen, noch den freien Verkehr des Buchhandels hemmen. Ihr Zweck ist, demjenigen zu steuern, was den allgemeinen Grundsätzen der Religion, ohne Rücksicht auf die Meinungen und Lehren einzelner Religionspartheien und im Staate geduldeter Secten, zuwider ist, zu unterdrücken, was die Moral und die guten Sitten beleidigt, dem fanatischen Herüberziehen von Religionswahrheiten in die Politik und der dadurch entstehenden Verwirrung der Begriffe entgegen zu arbeiten." Im Falle eines Streites zwischen einem Verleger, Drucker u. s. w. und einem Bischofe, ob eine Schrift vor die geistliche Censur gehöre, dürfte, was in der Natur der Sache gelegen ist, die Entscheidung nicht einseitig vom Bischofe erfolgen, vielmehr müßte, wenn man sich auf gütlichem Wege nicht einigen könne, diese Entscheidung beim Staate nachgesucht werden. Am allerwenigsten könnte der Bischof in diesem Falle die alten Strafgesetze der Kirche, namentlich die der Ausschließung von der Kirche in Anwendung bringen. Denn so heißt es im allgemeinen Landrechte Theil II. Tit. XI. §. 56: „wenn über die Rechtmäßigkeit der Ausschließung Streit entsteht: so gebührt die Entscheidung dem Staate." Ferner §. 57: „so weit mit einer solchen Ausschließung nachtheilige Folgen für die bürgerliche Ehre des Ausgeschlossenen verbunden sind, muß vor deren Veranlassung die Genehmigung des Staates eingeholt werden." Auch über Geistliche hat der Bischof bei Uebertretung der Censur-Gesetze nicht mehr Gewalt, als über Laien. Denn die alten kirchlichen Censur-Gesetze kennen in dieser Beziehung keinen Unterschied zwischen Geistlichen und Laien. Zu-

dem betrachtet der Staat die Beaufsichtigung der Presse als eine ihm zukommende, daher als eine rein weltliche Sache. Wollte daher ein Bischof die Schriften seiner Geistlichen einer besonderen Censur unterwerfen, so könnte er hierzu dann erst ein Recht haben, wenn ihm dieses ausdrücklich wäre vom Staate verliehen worden. Denn so heißt es abermals in dem allgemeinen Landrechte a. a. O. §. 128: „in weltlichen Angelegenheiten der Geistlichen kann sich der Bischof nur in so weit eine Gerichtsbarkeit, und ein Erkenntniß anmaßen, als ihm das Recht vom Staate ausdrücklich dazu ist verliehen worden." Hat aber ein Geistlicher Lehren in Schriften verbreitet, welche dem Glauben der Katholiken widerstreiten: so kann und soll der Bischof gegen denselben einschreiten, jedoch nur auf dem gesetzlichen Wege.

Anmerk. In dem nunmehr beendigten Aufsatze haben sich ohne Schuld des Verfassers einige sinnstörende Druckfehler eingeschlichen. Der Verfasser nimmt sich darum die Freiheit auf einige der bedeutendsten die Leser dieser Zeitschrift aufmerksam zu machen. Dieselben sind folgende: Heft 26. S. 180. lies Z. 9. v. o. Veränderungen statt Anordnungen. Daselbst Z. 13. l. Alexander VI st. Alexander. Heft 27. S. 187. l. Z. 10. v. o. fallen st. sollen. Daselbst S. 188 Z. 13. v. u. l. „constitutio" sacrosanctum st. „constitutio sacrosanctum." Daselbst S. 190. Z. 20. v. u. l. und st. ad. Daselbst S. 192. Z. 22. v. o. l. Nichtigkeit st. Richtigkeit. Daselbst S. 196. Z. 12. v. u. l. nur st. nun. S. 197 Z. 6. v. o. l. findet sich st. findet. Heft 28. S. 207. Z. 3. v. o. l. Jesuiten st. Hussiten. Daselbst Z. 16. v. o. l. demselben st. denselben. Daselbst Z. 11. v. u. l. Gesetzen st. Gefolgen. Daselbst S. 209. Z. 5. v. o. l. Mangel st. Stempel. S. 210. Z. 21. v. u. l. Verordnungen st. Verordnung. Daselbst Z. 2. v. u. l. des st. der. S. 214. Z. 16. v. u. l. Belehrung st. Belohnung. Minder bedeutende Druckfehler wird Leser bereits selber verbessert haben.

Ueber die Dauer des Fegfeuers (Purgatorium).

Man lehrt, daß am Ende der Zeiten, wo das allgemeine Weltgericht Statt haben wird, nur Himmel und Hölle übrig bleiben und das Fegfeuer (Purgatorium) nicht weiter bestehen werde. Diese Lehre scheint wegen besonderer Annahmen, die sie

nothwendig voraussetzt, höchst sonderbar und verdient einer näheren Untersuchung. Sonderbar scheint diese Lehre in doppelter Rücksicht: 1) in Beziehung auf die letzten, bis zum Weltende lebenden Menschen 2) in Beziehung auf die früher geschiedenen, aber sich dann noch in jenem Reinigungsorte oder Purgatorio befindenden Seelen.

Ad I. Hier müßte man sich zu einer von folgenden Annahmen verstehen. a) Entweder müßten alle, am Ende der Welt noch lebenden Menschen vollkommene Gerechte, oder vollendete Bösewichter sein, denn dann bleibt ihnen nichs übrig, als entweder der Himmel oder die Hölle: doch müßten jene auch in Beziehung auf ihr früheres Leben nichts weiter zu büßen haben. Oder, wenn einige unter ihnen sich in einem Mittelstande zwischen moralischer Vollkommenheit und absoluter Bosheit befinden und deßwegen in jener Welt wenigstens einige Strafen verdienen, so müssen diese b) entweder durch besondere Verhältnisse, worein sie nach ihrem Scheiden von der Erde treten, sogleich zu jener Vollkommenheit erhoben und ihnen die verdiente Strafe nachgelassen werden (denn dann bleibt ihnen auch nichts übrig als ohne Verzug Theil zu nehmen am ewigen Leben); oder c) sie müssen ohne Rücksicht auf ihre moralischen Mängel, also unvollendet, zur Seligkeit aufgenommen, oder aber in der entgegengesetzten Weise wegen dieser blos kleinern Schwachheit auf ewig verstoßen werden. Auch ist endlich d) denkbar, daß dieselben gänzlich vernichtet und ihres Daseins beraubt werden und daß deßwegen das Purgatorium ihretwegen nicht ferner nothwendig sei.

Ad II. Hier müßte angenommen werden, daß alle sich im Reinigungsorte befindenden Seelen am letzten Gerichte entweder a) die zur Seligkeit erforderliche Stufe moralischer Vollendung erreicht und ihre ganze Schuld abgetragen haben; oder b) daß sie wegen besonderer Verhältnisse, die dann in Beziehung auf sie eintreten, schnell zu dieser Vollendung erhoben und ihnen die noch übrigen Strafen nachgelassen werden; oder c) daß sie ohne Rücksicht auf ihre sittlichen Unvollkommenheiten und mit denselben ins ewige Leben gehen, oder aber wegen derselben durch entgegengesetzte Verurtheilung ewig verworfen werden. Auch hier ist endlich d) denkbar, daß sie ihres Daseyns beraubt werden, denn auch dann ist das Fegfeuer ihretwegen nicht weiter nothwendig.

Außer den hier angegebenen ist keine weitere Annahme denkbar; zu einer von ihnen, sowohl in Beziehung auf I als II müssen wir uns also zum wenigsten verstehen, um glauben

zu können, daß das Purgatorium am Ende der Welt aufhören werde. Wir haben daher zu untersuchen, ob und welche wenigstens als möglich besteht. Doch reicht auch die bloße Möglichkeit der einen oder andern hin, weil sie den Widerspruch entfernt und wir anderswoher hinreichende Gründe für die Wahrheit des Christenthums überhaupt besitzen. Können wir außer der Möglichkeit auch noch die Wirklichkeit u. Gewißheit positiv nachweisen, desto besser *).

I.

a) Kann angenommen werden, daß alle am Ende der Welt noch lebenden Menschen entweder vollkommene Gerechte oder vollendete Bösewichte sind, und daß jene auch in Beziehung auf ihr früheres Leben nichts zu büßen haben? — Es ist zwar im höchsten Grade wahrscheinlich, daß die dann Statt habenden ungewöhnlichen Ereignisse, wovon die Offenbarung meldet, einen entschiedenen Einfluß auf die Moralität und die ganze sittliche Haltung der Menschen äußern werden; aber daß dieser Einfluß so stark und entschieden sei, daß jede denkbare Stufenfolge zwischen der zur Seligkeit erforderlichen Gerechtigkeit und absoluter Verwilderung dadurch gänzlich aufgehoben werde, daß auch nicht ein Einziger hinter beiden in einem Mittelstande zurückgelassen werden soll, ist höchst unwahrscheinlich und unglaublich. Eben so unglaublich und unwahrscheinlich ist es, daß keiner wegen früheren Vergehen wenigstens einige Strafe verdienen und rückständig sein soll. Indeß läßt sich doch weder das eine, noch das andere als geradezu unmöglich beweisen, weil es sich hier um den guten und schlechten Gebrauch der Freiheit dieser Menschen fragt, der nur von ihnen bestimmt wird und sich im Voraus mit Zuverlässigkeit durch nichts abmessen läßt, und weil wir die Wege Gottes, wornach er dem Einzelnen doch auch hier auf Erden die etwa schuldige Buße ertheilen kann, nicht kennen. Wir sehen also, daß unsere in Frage stehende Lehre in Beziehung auf die am Ende der Welt noch lebenden Menschen, keinen Widerspruch enthält, daß wenigstens keiner nachgewiesen werden kann; doch wollen wir auch die übrigen

*) Die Möglichkeit einer Sache kann in doppelter Weise dargethan werden 1) dadurch, daß man zeigt, es sind keine hinreichenden Gründe für das Gegentheil da; dies ist ein negatives Verfahren; 2) dadurch, daß man positiv hinlängliche Gründe für die Möglichkeit der Sache ausfindig macht. Jenes ist das Mindeste, was immer geschehen muß.

Voraussetzungen durchgehen, ob sich durch sie die Sache vielleicht noch besser in Uebereinstimmung bringen läßt.

b) Wenn einige Menschen am Ende der Welt sich in einem Mittelstande zwischen moralischer Vollkommenheit und absoluter Bosheit befinden, kann dann angenommen werden, daß dieselben durch besondere Verhältnisse, worein sie nach ihrem Hingange in die Ewigkeit treten, schnell die nothwendige Vollendung erreichen und daß ihnen die auszustehenden zeitlichen Strafen nachgelassen werden? — Daß Beides nicht geschehen könne, kann Niemand beweisen, denn hier müßte man in Beziehung auf den ersten Theil dieser Frage jenes Verhältniß, worein die am Ende der Welt abscheidenden Menschen treten, nicht nur genau kennen, sondern auch bestimmt nachweisen können, daß dasselbe es ihnen unmöglich mache, sich so schnell zu der nothwendigen Vollendung zu erheben, oder daß die Abgeschiedenen sich wenigstens nicht dazu erheben wollten. Und in Beziehung auf die andere Hälfte dieser Frage müßte sich zeigen lassen, daß Gott ihnen diese Strafe entweder nicht nachlassen könne, oder doch nicht nachlassen wolle, was ebenfalls zu zeigen unmöglich ist. Ein Widerspruch ist also auch hier nicht vorhanden, kann wenigstens nicht nachgewiesen werden. Vielleicht können wir vielmehr auf der andern Seite es durch positive Gründe wahrscheinlich oder gar gewiß machen, daß diese Abgeschiedenen vermöge derjenigen Verhältnisse, worein sie nach ihrem Abschiede treten, die nothwendige Vollendung wirklich schnell erreichen werden, und daß Gott ihnen wohl die noch auszustehenden Strafen nachlassen könne und wolle. Hierüber nachher, wenn wir uns erst über die Haltbarkeit oder Verwerflichkeit der noch übrigen gemachten Voraussetzungen verständigt haben werden.

c) Kann angenommen werden, daß dieselben ohne Rücksicht auf ihre moralische Mängel, also unvollendet, zur Seligkeit aufgenommen, oder aber in der entgegengesetzten Weise wegen dieser blos kleineren Schwachheiten auf ewig verstoßen werden? Weder das Eine, noch das Andere dürfen wir als möglich bestehen lassen. Das Erste nicht: denn nichts Unreines kann in's Himmelreich eingehen, das Zweite nicht, weil das Christenthum nur einen vollendeten Bösewicht auf ewig verdammt und hiervon auch bei den letztlebenden keine Ausnahme macht.

d) Aber werden dieselben nicht vielleicht ihres Daseyns beraubt? Auch das nicht; denn nach Lehre der Offenbarung

sind alle Menschen unsterblich und diese allgemeine Lehre wird nirgendwo eingeschränkt.

II.

a) Ist es annehmbar, daß alle sich im Fegfeuer befindenden Seelen am letzten Gerichte die zur Seligkeit erforderliche Stufe moralischer Vollendung erreicht und ihre ganze Schuld abgetragen haben? Wegen des tausendfach verschiedenen Grades sittlicher Unvollkommenheit, worin die Menschen (die nicht vollendet Bösen) von dieser Erde scheiden und wegen der endlosen Abstufungen größerer oder geringerer Schuld, womit dieselben also nach ihrem Hinscheiden sich im Purgatorio befinden, erscheint Beides unglaublich. Es ist zwar denkbar, daß das Purgatorium vor dem Weltende sowohl als Vervollkommnungs- wie auch als Strafanstalt kräftiger wirke und in Beziehung auf die Einzelnen sich ungleichartig verhalte, so daß dessen Mittel zur Vervollkommnung hinsichtlich des minder Vollendeten stärker und die Buße oder Strafen hinsichtlich des mehr Schuldigen größer wären, und daß in dieser Weise vor dem Gerichte alle gleichmäßig ihren Zweck schnell erreichten; aber dann ist die erste Hälfte dieser möglichen Annahme falls man einen richtigen Begriff vom Purgatorio hat und in ihm nicht einen abgeschlossenen Kerker, sondern einen durch irgend Verhältnisse bestimmten Zustand erkennt, nichts als eine Antwort auf die folgende Frage unter b.; der andere Theil der Frage besteht zwar für sich, empfiehlt sich aber schlecht wegen der unfreundlichen Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit, die dabei vorausgesetzt wird, und wir begnügen uns nur so lange damit, bis uns eine der folgenden Annahmen, etwa daß Gott ihnen die rückständige Schuld erlassen werde, wahrscheinlicher wird.

b) Ist es annehmbar, daß die am Ende der Welt sich im Purgatorio befindenden Seelen wegen besonderer Verhältnisse, die dann in Beziehung auf sie eintreten, schnell zu der nothwendigen Vollendung erhoben und ihnen die noch übrigen Strafen nachgelassen werden? Daß Ersteres möglich ist, erhellet aus dem so eben unter lit. a. Gesagten; die Möglichkeit des Zweiten ist eben so offenbar, weil niemand nachweisen kann, daß Gott diese Barmherzigkeit an ihnen entweder nicht ausüben könne oder nicht wolle. Oder wer will beweisen, daß Gott wegen irgend sonstiger Rücksichten genöthigt ist, dieselben ihre Schuld gänzlich abbüßen zu lassen, und Wem hat er gesagt, wie gnädig oder erbarmungslos sein ewiger Wille gegen den Einzelnen sei? Vielleicht lassen sich

vielmehr Gründe auffinden, welche es wahrscheinlich oder gar gewiß machen, daß er denselben die rückständige Strafe wirklich nachlassen könne und wolle, so wie, daß diese Seelen die ihnen etwa abgehende sittliche Vollendung wirklich schnell erreichen werden. Ehe wir hierüber näher sprechen, wollen wir nur noch die beiden übrigen Voraussetzungen prüfen.

c) Kann angenommen werden, daß dieselben ohne Rücksicht auf ihre sittlichen Unvollkommenheiten und mit denselben in's ewige Leben gehen, oder aber wegen derselben durch entgegengesetzte Verurtheilung ewig verworfen werden? — Beides ist unannehmbar aus den unter Nr. I. lit. c. angegebenen Gründen. Daß dieselben nicht verdammt werden, erhellet auch noch besonders daher, weil das Purgatorium nach der durch die Offenbarung begründeten Vorstellung desselben in Beziehung auf alle, welche sich einmal in demselben befinden, als eine Wohlthat und als ein sicheres und unfehlbares Mittel, die Seligkeit zu erlangen, angesehen werden muß.

d) Die Frage endlich, ob dieselben vielleicht ihres Daseyns beraubt werden, wird ebenfalls mit aller Gewißheit verneint. Siehe die Antwort auf die ähnliche Frage lit d. Nr. I.

Das Resultat von allem Bisherigen ist dieses: Alle, sowohl die am Ende der Welt noch lebenden Menschen (die nicht vollendete Bösewichter sind, sondern nur das Purgatorium verdienen), wie auch die sich dann im Purgatorio befindenden Seelen, können nach dem allgemeinen Gerichte sogleich Theil am ewigen Leben nehmen, und zwar weil sie dann die zur Seligkeit nothwendige Vollendung erreicht und die verdiente Strafe entweder ganz abgebüßt haben können, oder diese ihnen geschenkt wird.

(Ob aber die Ersteren schon vor ihrem Hinscheiden von der Erde diese Vollendung erlangt und bereits alles abgebüßt haben werden, blieb ungewiß, ja sehr unwahrscheinlich; eben so unglaublich war es, daß die Andern bei unverändertem Verhältnisse diese Bedingungen gerade am Weltende alle vollkommen erfüllt haben sollen, und wir blieben vorzüglich bei der Annahme stehen, daß die Einen wie die Andern von der Vollendung des Gerichtes in Verhältnisse kommen würden, worin sie schnell zu der nothwendigen Stufe der Vollkommenheit erhoben, und daß ihnen die rückständigen Strafen nachgelassen werden. Bei dieser Annahme blieben wir vorzüglich stehen, und in Beziehung auf sie wollten wir,

nachdem wir bereits sahen, daß sie nichts Widersprechendes enthielte, näher untersuchen, ob und welche Gründe etwa noch positiv für dieselbe sprechen. Das soll also jetzt geschehen.)

Wir fragen daher, ist es erweislich, daß die letzten, vor dem Ende der Welt hinscheidenden Menschen (die nicht vollendete Bösewichter sind, sondern nur das Fegfeuer verdienen), so wie die sich dann in demselben befindenden Seelen

1) in Verhältnisse kommen, wo sie schnell die ihnen noch abgehende Vollendung erreichen?

Und ist es erweislich, daß ihnen

2) die noch rückständige Strafe nachgelassen wird?

Diese Fragen gelten für die Einen, wie für die Andern. Es ist daher recht, daß wir uns vorerst orientiren, ob dieselben nicht, wie das in der vorhergehenden Untersuchung der Fall war, in Beziehung auf die Einen, wie auf die Andern *besonders* gemacht werden müssen — ob sie vereinigt bleiben können; denn in diesem Falle sind zwei, in jenem vier Untersuchungen nöthig. Da alle dieselben Wesen sind, da Erstere nach ihrem Hintritte mit den Andern gerade in den nämlichen Umständen — *unvollendet* und *strafwürdig* vor Gott stehen; so ist kein Grund vorhanden, beide Fragen doppelt zu stellen; was für die Einen gilt, wird auch für die Andern gelten, und sollte dennoch irgendwo ein besonderer, nicht gemeinschaftlicher Nebenblick nöthig sein, so müssen wir im Laufe der Untersuchung hierauf von selbst stoßen.

Eine andere vorläufige Bemerkung ist die: wir haben bisher überall bestimmt vorausgesetzt, daß das Purgatorium *Vervollkommnungs-* und zugleich *Strafmittel* sei, und daß der Aufenthalt in demselben die Vervollkommnung so wie die Bestrafung der Abgeschiedenen zum Zwecke habe. Außer diesem doppelten ist kein dritter Zweck denkbar und daher sind wir gewiß, daß unserer bisherigen Untersuchung nichts abgeht. Aber hier, wo wir der eigentlichen Sache näher zu rücken streben, machen wir doch vorerst mit Recht die Reflexion, ob denn das Fegfeuer auch wirklich diese doppelte Bestimmung habe; denn würde es nur blos Vervollkommnungs- *oder* Strafmittel sein und die Abgeschiedenen nicht aus dem genannten doppelten Zwecke in demselben aufgehalten werden; so bliebe auch nur *eine* von obigen Fragen übrig, und die Arbeit wäre zur Hälfte abgekürzt. Wir antworten kurz, daß beide Vorstellungen *wesentlich* zu dem durch die Offenba-

rung begründeten Begriffe vom Purgatorium gehören, daß also diejenigen, welche (wie man das selbst im christlichen Unterrichte erfährt) nur einen Qualort in demselben vorauszusetzen scheinen, der Offenbarung keineswegs genug thun *), eben so wenig als diejenigen, die durch ein empfindsames Gefühl oder auch durch falsche Vernunftschlüsse aus Gottes Eigenschaften verleitet, nur ein Vervollkommnungsmittel in demselben anerkennen möchten. Beide Fragen bestehen also und jede fordert eine besondere Untersuchung.

Nun fragt sich blos noch, welche von ihnen wir denn zuerst vornehmen sollen, die erste, oder die letzte? Weil es wohl denkbar ist, daß die Nachlassung der Strafen ein Mittel zu der schnellen Vervollkommnung ist, weil wir aber umgekehrt nicht das Recht haben, zu vermuthen, daß die schnelle Vervollkommnung für Gott ein Bestimmungsgrund zur Erlassung der Strafe wäre, da diese sich auf ihre freiwillig begangenen Sünden bezieht, und eine schnell herbeigeführte Sittenreinheit die Strafwürdigkeit wegen des Vergangenen nicht aufhebt; so ist es offenbar, daß wir die zweite Frage zuerst, die erste zuletzt vornehmen müssen. Nun zur Sache.

1) Ist es erweislich, daß den letzten, vor dem Ende der Welt hinscheidenden Menschen (die nicht vollendete Bösewichter sind, sondern nur das Fegfeuer verdienen), so wie den sich dann in demselben befindenden Seelen die noch rückständige Strafe nachgelassen wird?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir vor allem den Beweggrund oder Zweck kennen, warum Gott überhaupt straft; denn dann können wir weiter untersuchen, ob dieser Beweggrund am Ende der Welt in Beziehung auf die gedachten Wesen nicht mehr Statt habe, und in diesem Falle versteht es sich von selbst (weil Gott als Vernunftwesen nie ohne Gründe handelt), daß denselben die rückständige Strafe nachgelassen wird.

Also was bestimmt Gott überhaupt zum Strafen?

Man stellt sich das höchste Wesen gewöhnlich vor als einen strengen Vergelter und Rächer der gegen ihn begangenen Beleidigungen, der wegen sich selbst Genugthuung fordere und aus keinem andern Grunde strafe, als weil seine

*) Dies versteht sich auch besonders daher von selbst, weil nichts Unreines ins Himmelreich eingehen kann, und weil doch viele, ohne die nothwendige moralische Vollendung erreicht zu haben, von dieser Erde scheiden.

Gesetze übertreten und er beleidigt worden ist. Wenn das seine Richtigkeit hat, und der hier zu Grunde liegende Begriff von göttlicher Gerechtigkeit der wahre ist, dann können wir unsere Untersuchung schließen; denn dann wären nur unmittelbare göttliche Erklärungen (die sich in der Offenbarung nicht vorfinden) geeignet, uns den erforderlichen Aufschluß zu verschaffen. Diejenigen Theologen also, die so über Gottes Gerechtigkeit denken, können sich nur damit begnügen, daß sich in der ganzen Lehre vom Aufhören des Purgatorium eben kein Widerspruch nachweisen läßt. Aber wir fragen mit Recht weiter: Muß denn angenommen werden, daß der angegebene Grund, Gottes eigne Beleidigung und die strenge Behauptung seines Rechtes, wirklich dasjenige sei, was ihn überhaupt zum Strafen bestimmt?

Hier kommt uns eine andere Ansicht der Theologen entgegen, nämlich diese, daß Gott nach seinem allgemeinen Wohlwollen gegen alle Menschen möglichst viele auf dem Wege des sittlichen Verdienstes zu dem möglich höchsten Grade der Glückseligkeit führen will, und so auch jedem zur Bewirkung des Heiles so viele Gnaden zu ertheilen bereit ist und ertheilen will, als er ihm nur immer ohne Nachtheil jenes höchsten allgemeinen Wohles und Heiles geben kann*). In dieser Ansicht wird uns ein großartiger, höchst wichtiger Blick in den ganzen Plan und die Bedeutung der göttlichen Strafgerichte eröffnet. Nach dieser Ansicht nämlich straft Gott nicht wegen sich selbst, weil man im Widerspruch mit seiner Gnade (die in Beziehung auf Alle wenigstens zureichend ist) dessen Gesetze übertrat und sündigte, und er also das Recht hat zu strafen; sondern weil er dies als ein nothwendiges Mittel erkennt, die sittliche Weltordnung, ohne welche der ganze Zweck und die Bestimmung unseres Daseyns vereitelt wäre, unter uns Menschen aufrecht zu erhalten. Ja ohne Rücksicht auf unsere Sünde, ohne Rücksicht auf die mißbrauchte und verscherzte Gnade gibt er jedem über das Maaß des Zureichenden hinaus immer größere und größere Gnade, damit er doch endlich mitwirken, selig werden und der Strafe entgehen möge, wenn daraus keine sittlichen Nachtheile für Andere entstehen, und nur da findet das Uebermaaß seiner Gnade Schranken, nur da läßt er den Sünder der Strafe und dem Verderben anheimfallen, wo durch die weitere Er-

*) Vergl. Stattler Theol. theoret. Tract. I. §. 74 und Tract. IV. §. 287.

theilung derselben nachtheiliger Einfluß für die Sittlichkeit und das ewige Heil Anderer entstehen, wo entweder die Zahl der Seligen oder der Grad ihrer Seligkeit vermindert werden würde. Nur wo dies der Fall ist, findet seine Gnade Schranken, nur hier läßt er den Sünder durch dessen eigene Schuld untergehen, und zwar dies auch dann noch einzig aus dem Grunde, weil ein entgegengesetztes Verfahren solche nachtheiligen Wirkungen für die Gesammtheit verursachen würde, nicht weil der Sünder die Gnade so lange mißbraucht und sich so schändlich gegen seinen h. Willen empört hat; des Sünders Ruchlosigkeit an und für sich ist nie im Stande Gottes Liebe und Gnade Einhalt zu thun und ihn zum Strafen zu bestimmen.

Da das hier bezeichnete liebevolle Verhalten Gottes gegen uns Menschen überhaupt, wodurch er möglichst Viele auf dem Wege des sittlichen Verdienstes zu der möglichst höchsten Stufe der Glückseligkeit hinführen will, der Beweggrund ist, welcher ihn zum Strafen des einzelnen Sünders bestimmt, da er nie seine Gnade (d. überflüssige) entzieht und nie straft, wo diese seine anbetungswürdige Liebe gegen Alle ihn nicht dazu nöthigt: so haben wir in Beziehung auf unsern Gegenstand blos zu fragen, ob am Ende der Welt, wenn Gott den zum Fegfeuer bestimmten Wesen die rückständige Strafe erlassen werde, ob dann hieraus für den letzten und höchsten Zweck der gesammten Menschheit keine nachtheiligen Folgen mehr hervorgehen werden, denn dann ist es gewiß, daß er ihnen dieselbe erläßt und sogar mittels seiner Gnade alles Mögliche thut, um die etwaigen Hindernisse, die deren Beseligung noch im Wege stehen, zu entfernen.

Zum nähern Verständnisse der Sache ist es zweckmäßig, daß wir uns vorerst bestimmt erinnern, wie denn jetzt eine unbegränzte Gnade gegen jeden und das nicht Bestrafen oder Beseligen Aller für den Zweck der gesammten Menschheit nachtheilig wirken würde, wie beides miteinander im Widerspruch steht, denn dann muß sich desto bestimmter einsehen lassen, ob und wie diese Wirkungen am Ende der Welt nicht mehr Statt haben werden. Wir antworten: Wenn Gott Alle von der Strafe befreien wollte, so müßte das so geschehen, daß er entweder 1) jeden Augenblick im Widerspruch mit den bösen Neigungen der Menschen jede Sünde verhinderte; oder wenn er den unsittlichen Trieben nach Willkühr der Menschen freien Flug gestatten wollte, so müßte er 2) dieselben vor dem Ende ihres Lebens unfehlbar zur Buße und

Besserung führen. Im ersten Fall würde vor und nach, indem man bei jeder Regung der Sinnlichkeit die mächtig wirkende Gnade erführe, alles selbstthätige Streben nach Tugend und Vollkommenheit gänzlich erstickt werden*); kein sittliches Verdienst würde mehr Statt haben und somit wäre unsere Bestimmung verfehlt. Im zweiten Fall würde die Erde in Kurzem ein Taumelplatz von allen erdenklichen Lastern werden, und was wäre damit erreicht, daß die Menschen eben vor dem Tode ihre Thaten bereueten! Wir sehen also, daß in beiden Fällen der ganze Zweck der Menschheit vereitelt wäre.

Es fragt sich also jetzt, ob diese nachtheiligen Folgen am Ende der Welt nicht mehr zu fürchten sind, wenn Gott den zum Purgatorium noch bestimmten Wesen die rückständige Strafe nachlassen wird; denn hiervon hängt, wie gesagt, ab, ob er sie ihnen erläßt. Die Antwort liegt am Tage; denn für wen

*) Alles selbstthätige Streben nach Tugend und Vollkommenheit würde gänzlich erstickt werden. Hier könnte man leicht zu einer Einwendung veranlaßt werden. Wir kennen nämlich den aus dem Sprachgebrauch (der einzig richtigen Quelle) hergeleiteten Begriff von Freiheit, und wissen, daß unsere sinnlichen Reize nicht zum Wesen derselben gehören, daß diese sie vielmehr beschränken und eben in dem Maße beschränken und schwächen, als sie selbst stark und stürmisch sind; daß also durch Dazwischenkunft der Gnade, welche der Sinnlichkeit im Verhältnisse zur Vernunft Abbruch thut, die Freiheit nicht aufgehoben, sondern erhöht wird und eben in dem Maße erhöht wird, worin den sinnlichen Reizen Abbruch geschieht, und daß wir erst dann wahrhaft frei sein würden, wenn diese Reize durch die Gnade ganz weggenommen oder unthätig gemacht würden: allein hier scheinen wir ja das Gegentheil vorauszusetzen und zu behaupten, daß durch eine gränzenlose Gnade, die uns nur die ruhigen Beweggründe der Vernunft übrig lassen und vorführen, dagegen die Forderungen der Sinnlichkeit unthätig machen oder aufheben würde, die Freiheit, das freie selbstthätige Ueben der Tugend wegfallen müsse. Wir antworten, daß man hier sittliches Verdienst mit Freiheit verwechselt. Die eigentliche Freiheit steigt allerdings im Verhältnisse der größern Gnade, aber nicht das Verdienst; dieses ist durch Kampf bedingt und findet nur in sofern Statt, als die Gnade uns Gelegenheit zu diesem Kampfe übrig läßt. Würden wir das Gute mit vollkommener Freiheit üben, ohne Neigung zum Gegentheil, so fiele alles Verdienst weg. Dieser Zustand soll erst mit Hülfe der Gnade errungen werden, damit er jenseits unser Antheil sei; und ihn erst zu erringen, das ist nach Gottes weiser Anordnung unsere und aller Vernunftwesen Bestimmung. Man muß also Zweck und Mittel nicht miteinander verwechseln.

sollen diese Folgen entstehen? Für die bereits Seligen? Diese haben den Sieg errungen und sind befestigt für ewige Zeiten. Für die Verdammten? Diese haben ja das Maaß ihrer Bosheit vollendet und sind doch durch nichts mehr zu retten. Daß die gedachten Wesen selbst aber Gottes Güte und Barmherzigkeit gegen sie in diesen letzten Augenblicken noch mißbrauchen sollten, ist unmöglich, wenn man sich deren Lage denkt. Kurz, der Zweck der Menschheit ist, sofern er erreicht werden konnte, wirklich erreicht; weder an der Zahl der Seligen, noch am Grade ihrer Seligkeit ist mehr etwas zu ändern; das Ganze ist vollendet und kann durch nichts verbessert oder verschlimmert werden. Darum ist wohl anzunehmen, daß Gott ihnen alle Strafe nachläßt und sogar alles Mögliche thut, um die Hindernisse, die ihrer Seligkeit etwa noch im Wege stehen mögen, zu entfernen. Wir gehen daher sogleich weiter und fragen:

2) Ist es erweislich, daß die letzten, vor dem Ende der Welt hinscheidenden Menschen (die nicht vollendete Böswichter sind, sondern nur das Purgatorium verdienen), so wie die sich dann in demselben befindenden Seelen in Verhältnisse kommen, wo sie schnell die ihnen noch abgehende Vollendung erreichen?

Wenn wir hier nach Verhältnissen fragen, worin diese Wesen die ihnen noch abgehende Vollendung schnell erreichen sollen, so ist damit nicht gesagt, daß der moralische Werth oder die sittliche Vollkommenheit irgend eines Vernunftwesens durch blos äußere Verhältnisse und Umstände herbeigeführt werden könne, sondern wir denken an Verhältnisse, die mit der freien, selbstthätigen Entwicklung des Subjectes verträglich sind und hierzu blos als Mittel dienen, denn auch diese Wesen können sich bei ihrer sittlichen Bildung eben so wenig blos passiv verhalten wie jedes andere.

Wir können daher unsere Frage auch so stellen: ob dieselben am Ende der Welt zu der gedachten schnellen Vervollkommnung hinlängliche Mittel haben und wie sie dieselben gebrauchen werden?

Diese Frage ist doppelt. Weil nun der gute Gebrauch solcher Mittel vor Allem durch deren Daseyn bedingt ist, so beginnen wir mit der ersten Hälfte derselben; gelangen wir hier nicht zu einem befriedigenden Resultate, so ist die Untersuchung der andern überflüssig. Rücksichtlich dieser bemerken wir im voraus, daß diese Wesen die gefragten Mittel dann sicher gut gebrauchen werden, wenn sie zum Mißbrauch

derselben keine Reize haben. Dieser Theil der Frage bestimmt sich also auch dahin, ob sie von solchen verführerischen Reizen befreit sind. Wir fragen also:

1) Haben dieselben am Ende der Welt zu der gedachten schnellen Vervollkommnung hinlängliche Mittel?

Offenbar würden wir bald und auf die natürlichste Weise zu einer Antwort gelangen, wenn wir alle denkbaren Mittel die diese Wesen zu ihrer Vervollkommnung haben mögen, im Einzelnen herzählen und mit Zuverläßigkeit bestimmen könnten; allein das ist unmöglich, da ein solcher Aufschluß nur durch eine unmittelbare Offenbarung gegeben werden kann und sich in der unsrigen nicht vorfindet. Es fragt sich daher, ob es keine andere Weise giebt, der Sache näher zu kommen, wobei wir diese Mittel im Einzelnen nicht nothwendig kennen müssen. Auch dann würden wir zu einem entschiedenen Resultate gelangen, wenn sich ausmachen ließe, ob Gott ihnen überhaupt hinlängliche Mittel an die Hand geben könne und wolle. Dies wäre es also, was wir zu untersuchen hätten.

Daß er ihnen diese Mittel geben will, erhellet aus dem oben bezeichneten liebevollen Verhältnisse gegen seine Geschöpfe überhaupt. wonach er bereit ist, selbst ohne Rücksicht auf die früheren Sünden, Allen Alles zu geben, was ihnen zur Seligkeit nothwendig und nützlich ist, wenn daraus keine sittlichen Nachtheile für Andere entstehen. Am Ende der Zeiten können aber solche Nachtheile für Andere nicht mehr entstehen, weil, wie oben gesagt, der sittliche Zweck der ganzen Menschheit, sofern er erreicht werden konnte, wirklich erreicht ist und durch nichts mehr eine Abänderung leidet. Also will er ihnen diese Mittel geben.

Es fragt sich also blos, ob er ihnen dieselben geben kann. Er kann sie ihnen geben, wenn es ihm weder physisch noch moralisch unmöglich ist. Moralisch unmöglich ist es ihm nicht, weil durch die wirkliche Ertheilung derselben aus den angegebenen Gründen für die sittliche Weltordnung keine nachtheilige Folgen entstehen.

Es bleibt daher blos übrig zu untersuchen, ob es ihm nicht physisch unmöglich ist. Physisch unmöglich wäre es ihm dann, wenn die Ertheilung solcher hinlänglichen Mittel entweder seine Macht überstiege, oder wenn diese Wesen selbst vermöge ihrer Natur zu einer so schnellen Vervollkommnung nicht fähig wären.

Wir müssen daher bestimmen, was von Seiten der göttlichen Macht dazu erfordert ist, um ihnen diese Mittel geben

zu können; dann was von Seiten des Subjects, um derselben empfänglich zu sein.

Um beides auszumachen, haben wir vorerst zu sehen, was bei der sittlichen Bildung eines Vernunftwesens überhaupt nothwendig vorgeht, d. h. wie dieselbe zu Stande kommt, oder, welches die unwandelbaren Gesetze sind, durch welche dieselbe immer und überall bedingt ist; denn diese Gesetze allein bestimmen hier das Verhältniß der göttlichen Macht, so wie einzig von ihnen die Empfänglichkeit des Subjectes für die Wirkungen derselben abhängig ist.

Wie also kommt die sittliche Bildung irgend eines Vernunftwesens überhaupt zu Stande — welches sind die unwandelbaren Gesetze derselben?

Sittlichkeit geht zunächst und unmittelbar von der Wollenskraft des Subjectes aus, indem der Wille sich unmittelbar zu den Gesetzen der Vernunft hinneigt, und sich ihren Forderungen gemäß bestimmt*). Diese Hinneigung des Willens ist aber jedesmal bedingt durch vorläufige Anerkennung der Nothwendigkeit dieser Gesetze und des Werthes ihres Inhaltes. Geht solche Erkenntniß nicht voran, so ist jede Regung des Willens zur Moralität unmöglich, weil kein Beweggrund und keine Veranlassung dazu vorhanden ist. Wie aber diese Erkenntniß absolut nothwendige Bedingung ist, so ist sie auch die einzig nothwendige; das Vernunftwesen bedarf nichts als ihrer und kann nur sie gebrauchen, um sich jenen Gesetzen und Forderungen gemäß zu bestimmen. Doch muß hier die Bemerkung hinzukommen, daß diese Erkenntniß in jeder Hinsicht so vollkommen sein muß, daß sie durch entgegengesetzte Reizmittel, die sich etwa vorfinden mögen, von ihrem Gegenstande nicht abgelenkt wird, sondern unverrückbar fest auf demselben beharrt, sonst würde auch der Wille zurückfallen; aber unter jener Voraussetzung ist es gewiß, daß das Vernunftwesen nie unterliegen und unsittlich handeln wird.

Wie nun das sittliche Verhalten des Willens überhaupt einzig von dieser vorläufigen Anerkennung der Nothwendigkeit der Vernunftgesetze und des Werthes ihres Inhaltes abhängt, so richtet und gestaltet sich der ganze sittliche Zustand auch einzig nach den verschiedenen Modificationen dieser Erkennt-

*) Dasselbe gilt von den Gesetzen der Offenbarung und insbesondere des Christenthums, wodurch die Vernunft in sittlicher Hinsicht größere Aufklärung erhält.

niß. Nicht nur die Stärke oder Heftigkeit des Willens in der Umfassung jener Gesetze wird durch den Grad der Klarheit, Deutlichkeit und Vollständigkeit jener Erkenntniß bestimmt, sondern der Wille umfaßt dieselben auch eben in der Weise, die vorläufig als die edelste und erhabenste anerkannt ist. Wenn daher ein Vernunftwesen sieht, daß nur Gott der Schöpfer und Anordner aller moralischen Gesetze ist und die ganze sittliche Ordnung in ihm ihren letzten Grund hat, daß sein ganzes Wollen und Wirken nur sie zum Zwecke hat, daß er bei allem Verhalten zu seinen Geschöpfen nichts sucht, als dieselben zu dieser Ordnung hinzuführen, weil sie ihre einzig würdige Bestimmung ist und hierin zugleich die wahre Seligkeit ruht; so entspricht es diesen Gesetzen auch eben in dieser Beziehung auf Gott, wird mit Hochachtung und Liebe gegen ihn erfüllt, und macht ihn aus Liebe zum Muster aller seiner Handlungen; es will und handelt dann, wie Gott will und handelt und thut dies einzig aus dem Grunde, weil er so will und handelt. (Immer vorausgesetzt, daß diese Erkenntniß durch entgegengesetzte Reizmittel nicht aufgehoben oder überwältigt wird.)

Hiernach läßt sich nun bestimmen, was von Seiten der göttlichen Macht dazu erfordert wird, um, so viel an ihm liegt, den am Ende der Welt noch nicht ganz Vollendeten zu der nothwendigen Vollkommenheit schnell verhelfen zu können, so wie, ob diese Wesen selbst für solche göttliche Wirkungen empfänglich sind. Von Seiten Gottes wird nämlich nichts erfordert, als ihnen hinlänglichen Aufschluß über den Werth der Moralität in der Weise zu verschaffen, daß sie in das so eben bezeichnete Verhältniß zu ihm versetzt werden, und alle etwaigen Reizmittel, wodurch eine solche Erkenntniß verdunkelt oder aufgehoben werden könnte, fern zu halten.

Daß Gott 1) jedes feindselige Reizmittel fern halten könne, ist gewiß, weil seine Macht unendlich ist und hier durch keine moralischen Rücksichten beschränkt werden kann; daß er ihnen 2) diese Erkenntniß beibringen, d. h. ihre Aufmerksamkeit auf die rechten Gegenstände hinlenken könne, ist eben so gewiß, weil sie als Vernunftwesen schon ohnehin von Natur aus zu diesen Gegenständen hinneigen; und eben daher versteht es sich von selbst, daß sie ihrerseits einer solchen göttlichen Leitung fähig sind.

Es ergibt sich demnach als Resultat, daß diese Wesen am Ende der Welt die ihnen noch abgehende und zur Seligkeit nothwendige Vollendung wirklich schnell erreichen werden.

Dasselbe erhellet nun auch noch wenigstens bis zum höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit in einer andern Weise und man hat kaum nöthig, zu solchen unmittelbaren Gnadenwirkungen seine Zuflucht zu nehmen. Man denke sich nur ihre natürliche Lage, worin sie sich am Ende der Welt befinden. Natürlicher Weise werden sie doch sogleich wissen und sie müssen es erfahren, daß Gott ihnen ihre rückständigen Strafen erlassen hat; auch werden sie den Grund kennen (denn diesen kennen wir ja), warum er ihnen dieselben erlassen (weil nämlich hieraus keine sittlichen Nachtheile für Andere entstehen); darum werden sie wissen, welches der Beweggrund aller göttlichen Gerichte ist und warum er einzig straft (um möglichst Vielen auf dem Wege des sittlichen Verdienstes zum möglichst höchsten Grade der Seligkeit zu verhelfen), hierdurch aber wird ihnen ein großartiger Blick in Gottes moralische Eigenschaften und in dessen eigentliches Verhältniß zu seinen Geschöpfen gestattet — sie werden sehen, daß Heiligkeit und pure Güte die einzigen Triebfeder aller seiner Handlungen waren und einzig sein können. Dies erkennen sie durch unmittelbare Anschauung, also in der vollkommensten Weise, weil sie von ihrem sinnlichen Körper befreit sind, und bei dem allgemeinen Weltgerichte werden sie dies Alles sogar in Beziehung auf den Einzelnen klar und deutlich einsehen, denn das ist der Zweck dieses großen Gerichtes, eine feierliche Rechtfertigung Gottes rücksichtlich des Einzelnen von allen Geschöpfen zu sein. Und weil sie des irdischen Körpers entbehren, so ist es gewiß, daß diese Erkenntniß durch keine sinnlichen Reize geschwächt noch getrübt werden kann. Was wird also folgen? Daß sie in den heiligsten und Gott ergebensten Zustand versetzt und mit reinster Liebe gegen ihn erfüllt werden; sie mögen zwar vorher noch einmal an ihre Sünden denken und es mit tiefer Trauer beklagen, daß sie gegen Gottes h. Willen, da er einzig ihr Heil und ihre Seligkeit suchte, sich so undankbar bewiesen und so feindselig in dessen sittliche Ordnung eingegriffen haben, aber beharren in diesem Zustande können sie nicht mehr, weil seine unbegreifliche und ewig unveränderliche Liebe, die alle Folgen ihrer Sünden bereits getilgt hat, ihnen hierzu keine Zeit übrig läßt. Gottes Liebe und Barmherzigkeit sind es, welche ihr ganzes Wesen in Anspruch nehmen, welche sie hinreißen zum Danke, zur Anbetung und zur reinsten Gegenliebe. Sie können nicht mehr ablassen von der Liebe und dies ist ihre Vollendung, ihre ewige Seligkeit. So erkennen

wir also auch, wie sie mittelst ihrer natürlichen Lage zu der nothwendigen Vollkommenheit schnell hingeführt werden müssen.

Anmerkung. Es ist klar, daß die zweite Hälfte unserer Frage, wie diese Wesen die ihnen dargebotenen Vervollkommnungsmittel gebrauchen werden, welche sich in die verwandelte: „ob dieselben von jeden verführerischen Reizen befreit seien" nun wegfällt, weil sie in dem Bisherigen zugleich mit beantwortet ist.

Das Endresultat von allem Bisherigen ist dieses: Daß das Fegfeuer am Ende der Welt nicht nur aufhören könne, daß diese Lehre nicht nur nichts Widersprechendes in sich enthalte, sondern, daß es sogar nothwendig aufhören müsse, weil es keinen denkbaren Zweck mehr hat.

Quaestiones, quibus respondere debent Episcopi, Vicarii Apostolici, et Praefecti Missionum, ut de Regionibus sibi commissis plenam S. Congregationi rationem reddant.

Circa infrascriptas quaestiones duo animadvertenda sunt. Primum, ad eas, vitato omni supervacaneo, praecise respondendum esse, abhibito cuique responsioni quaestionis numero. Quoniam vero folium hoc pro cunctis Missionariis typis mandatum est, si quid forte aliquis reperiat in aliqua quaestione, quod ad suam Missionem non spectet, is indicare poterit numerum, deinde juxta scribere: *Ad talem numerum non est quod respondeam;* tum ad caetera perget.

Secundum, has quaestiones a Sacra Congregatione ea tantum de causa fieri, ut Regionum status spiritualis, et religionis ipsi innotescat; nullo modo autem temporalis, et politicus: quippe res ejusmodi ad eam minime pertinent, nec eas scire ipsa desiderat: neque vult omnino Missionarios suos eis implicari. Quamobrem qui responsurus est, videat, ne respondeat ad aliud, quam ad ea, quae spirituale, divinumque ministerium praecise respiciunt.

1. Exprimantur nomen, aetas, patria Episcopi, Vicarii, Apostolici, vel Praefecti Apostolici, et etiam institutum, si sit Regularis.

2. Amplitudo, et qualitas Dioecesis, Vicariatus Apostolici, Praefecturae.

3. In quo Regno sita est, et cui subest in temporalibus.

4. In qua Provincia sit, vel quot Provincias contineat.

5. Si Ecclesia sit Archiepiscopalis, quot, et quales habeat Suffraganeos; si vero Episcopalis, cujus Archiepiscopi sit Saffraganea.

6. An habeat Cathedralem, et propriam residentiam, et in qua Civitate.

7. An habeat Seminarium, et ubi: quot Iuvenes ibidem alantur, et quibus studiis, vacent.

8. An habeat Capitulum, et ex quot Canonicis constet.

9. An adsint Praebendae, et quae.

10. Quale servitium praestent Canonici Cathedrali: et an etiam fungantur munere Parochi in locis Dioecesis.

11. An resideant intra fines Parochiae.

12. An se immisceant in regimine Ecclesiae, et impediant liberam jurisdictionem Episcopi, vel Vicarii Apostolici.

13. An sint in Dioecesi piae aliquae Fundationes, seu Legata Pia.

14. An reditus pro hujusmodi Legatis administrentur a Catholicis, vel a Schismaticis, et quibus mediis recuperari possint.

15. An Epicsopus, vel Vicarius Apostolicus habeat facultates speciales a S. Sede, et quas.

16. An Episcopatus sit affectus alicui Nationi, vel alicui Ordini Regulari.

17. An sit de nominatione alicujus Principis.

18. An habeat redditus proprios, quot, et in quo consistunt.

19. An habeat subsidium annuum a Sacra Congregatione, et in qua summa.

20. Enumerentur loca Dioecesis, et eorum respective distantia.

21. Et si sit Vicarius Apostolicus, exprimat etiam, si habeat certos fines.

22. Et an pro exercitio jurisdictionis aliqua si inferatur molestia ab Episcopis finitimis.

23. Exprimatur numerus, et qualitas Catholicorum in singulis quibusque locis degentium.

24. Cujus Ritus sint Catholici.

25. An haeretici, et schismatici, si qui sunt, habeant proprias Ecclesias, Presbyteros, et Episcopos, et in quo numero.

26. Cujus Communionis, et Ritus sint, et qui praecipui illorum errores.

27. An Catholicis religionis exercitium ibidem libere permittatur.

28. An aliquam persequutionem patiantur Catholici, et a quibus.

29. An ibi adsint Parochi, vel tantummodo simplices Missionarii.

30. An Parochi sint perpetui, vel ad nutum amovibiles, et an Missam celebrent festis diebus pro populo.

31. An eligantur ab Episcopo.

32. Quot sint Parochiae: an in eis servetur Sacrosancta Eucharistia, et cum qua decentia.

33. An habeant fines certos, et propriam Ecclesiam: et quod Capellae inveniantur in districtu uniuscujusque Parochiae.

34. An Catholici communicent in Divinis cum haereticis, vel schismaticis, vel in eorum Ecclesiis Sacra Mysteria peragant: et an contrahant cum iisdem matrimonia et coram quo Parocho.

35. An aliquae Parochiae sint addictae Ordinibus Regularibus, et quibus.

36. An Parochi habeant Sacerdotes, qui eos adjuvent in cura animarum.

37. An sit Magister aliquis, qui Juventutem in literis, et rudimentis Fidei instituat.

38. Exprimatur numerus Sacerdotum indigenarum, et exterorum.

39. Eorum patria, mores, munera, in quibus se exercent, et cujus utilitatis sint pro servitio Ecclesiae.

40. An hujusmodi Sacerdotes facultates habeant a Sede Apostolica, et cujus expensis vivant.

41. An inter istos inveniantur Alumni Sacrae Congregationis de Propaganda Fide: quinam sint: et an satisfaciant juramento praestito.

42. Exprimantur etiam Nomen, aetas et qualitates Sacerdotum indigenarum, qui sunt extra Dioecesim: tum etiam adnotentur loca, in quibus morantur: quid ibi peragant: et an ex aliquo peculiari titulo teneantur inservire propriae Ecclesiae.

43. An sint etiam Clerici, et quot, quomodo, et ad quem titulum ordinentur; ubi resideant; et quid ab illis exigatur, ut ad Sacros Ordines promoveri possint.

44. An adsint aliqua loca fixa, vel in Collegio S. Congregationis de Propaganda Fide, vel alibi pro ordinandis Clericis indigenis secularibus ad servitium Dioecesis, seu Missionis.

45. An adsint Missionarii Regulares, quot, cujus Ordinis, et cujus Regionis.

46. An mittantur a Superioribus Regularibus, vel directe a Sacra Congregatione, et cujus expensis alantur.

47. An cuilibet Ordini sint assignati certi Districtus; et qua auctoritate.

48. Exprimantur numerus Missionariorum cujuscumque Ordinis, nomen, aetas, et patria.

49. Ubi resideant, quibus Superioribus subsint, et quot habeant domos.

50. An habeant Conventus formatos, vel dumtaxat Hospitia: an sint addicta alicui Nationi, et in iis servetur Clausura.

51. An in communi vivant, et cum regulari observantia, vel habitent soli, et in domibus privatis cum secularibus, et praecipue cum mulieribns.

52. In quo habitu incedant.

53. An admittant ad habitum, et professionem sui Ordinis indigenas, et qua auctoritate.

54. An calleant Idioma Regionis, et quatenus negative.

55. An utantur Catechistis, et an isti prius examinentur ab Episcopo, seu Vicario Apostolico.

56. Quae lingua usui potest esse exteris, ut ubi intelligantur.

57. An adsit Liturgia, Rituale et Doctrina Christiana in lingua vernacula expurgata ab omni errore, et quatenus negative.

58. Quomodo possint expurgari: et interim quibus libris utantur Catholici.

59. An Missionarii Regulares habeant facultates speciales: et an eas exhibeant Episcopo, vel Vicariis Apostolicis, antequam eas exerceant.

60. In quibus dependeant ab Episcopis, vel Vicariis Apostolicis.

61. Quibus mediis sustententur: an mercaturam exerceant: an aliquid pro Sacramentorum administratione percipiant: et quae sit illorum fama tam apud Christianos, quam apud infideles.

62. An, et in quibus utile opus praestent pro salute animarum, et pro incremento Religionis.

63. An sit aliquis Monialium Conventus; cujus Instituti; qua auctoritate fundatus; et cujus curae, et ministerio subsit.

64. An ibidem observetur vita communis, et an Moniales obstringantur Votis Solemnibus, Paupertatis, Castitatis, Obedientiae et Clausurae.

65. Enumerentur omnes abusus, qui forte irrepserunt etiam inter Catholicos, sive circa Fidem et Ritus, sive circa mores, vel administrationem Sacramentorum, Divini Verbi praedicationem, et cujusque alterius generis sint.

66. Exprimantur principales causae hujusmodi abusuum: quomodo possint eradicari.

67. An a viginti circiter annis status Fidei Catholicae, et Missionis augeatur, vel potius decrescat: et qua de causa.

68. Tandem attente perpendat spirituales Christianitatis illius necessitates: eas distincte referat; mediaque proponat idonea ad praeteritos errores evellendos, et majorem Religionis profectum inducendum.

69. Dicatur insuper quanam via, quo tempore, quibus navibus, et qua methodo securius, et cum minori dispendio S. Congregationis transmitti possint non solum Missionarii, sed etiam literae, et pecuniae statutis temporibus pro eorumdem sustentatione.

Hieronymus gegen den Helvidius über die beständige Virginität der Sel. Jungfrau Maria.

Ich bin neulich von den Brüdern ersucht worden, auf die Schrift eines gewissen Helvidius zu erwidern. Ich habe es zu thun verschoben; nicht, als wäre es schwer gewesen, einen rohen und kaum in den Anfängen der Wissenschaft unterrichteten Menschen da, wo es sich um Wahrheit handelt, zu widerlegen, sondern, damit ihm nicht durch eine Antwort die Ehre zu Theil würde, besiegt zu werden. Dazu kam noch die Besorgniß, es möchte dieser unruhige Mensch, der einzige in der Welt, der Laie und Priester zugleich ist, der Geschwätzigkeit für Beredsamkeit hält, der alle Welt zu schmähen, als das Zeichen eines guten Gewissens ansieht: es möchte

dieser, wenn ihm einmal Stoff zu streiten geboten, fürderhin lästern, und wie von einem erhabenen Orte herab über alle Menschen das Verdammungsurtheil sprechen, mich selbst aber mit Schmähungen überhäufen, da er mir in Wahrheit nichts anhaben kann.

Jedoch, weil alle diese Gründe meines Schweigens, so triftig sie auch waren, wegen des Aergernisses der Brüder, welche von seiner Raserei beleidigt wurden, einem gerechtern Zwecke gewichen sind; so muß die Art des Evangeliums nunmehr an die Wurzel des unfruchtbaren Baumes angelegt, und dieser mit seinen früchtelosen Blättern den Flammen übergeben werden; damit der endlich einmal schweigen lerne, welcher niemals reden gelernt hat. — Ich muß aber den h. Geist anrufen, auf daß er die Virginität der sel. Maria nach seiner Einsicht durch meinen Mund vertheidige. Anrufen muß ich den Herrn Jesum, daß er die Wohnstätte des h. Leibes, die er selbst neun Monate hindurch einnahm, vor jedem Verdachte einer Beiwohnung schütze. Selbst auch Gott den Vater muß ich anflehen, auf daß er zeige, die Mutter seines Sohnes sei Jungfrau geblieben nach der Geburt; sie, die Mutter war, bevor sie vermählt war.

Wir wollen hier kein Feld für die Wohlredenheit der Rhetoren, wir suchen nicht nach Trugschlüssen der Dialektiker, nicht nach den Dorngewinden des Aristoteles; die eignen Worte der h. Schrift sollen hingestellt werden; damit er durch die nämlichen Zeugnisse widerlegt werde, deren er sich gegen uns bedient hat: auf daß er einsehe: er habe allerdings lesen können, was da geschrieben steht, nicht aber erkennen können, was durch frommen Glauben feststeht.

Seine erste Behauptung ist diese:

„Matthäus sagt: „„Mit Christi Geburt aber war es „„„also: Als Maria, seine Mutter, dem Joseph vermählt „„„war, da, ehe sie beisammengekommen, befand sie sich „„„empfangen habend vom h. Geiste. Joseph aber, ihr Mann, „„„der gerecht war, und ihr nicht Schmach zuziehen wollte, „„„beschloß sie heimlich zu entlassen. Als er nun darüber „„„nachsann, siehe! da erschien ihm im Schlafe ein Engel „„„des Herrn und sprach: Joseph! Sohn Davids, fürchte „„„dich nicht, Maria dein Weib zu dir zu nehmen, denn „„„was in ihr erzeugt worden, das ist von dem h. Geiste.““““

„Siehe!“ sagt er, „da hast du eine Verlobte, und „nicht eine Empfohlene, wie du behauptest, und jedenfalls „eine nur zu dem Zwecke Verlobte, um sich dereinst auch zu

„vermählen. Denn der Evangelist würde von solchen, die „nicht einander beiwohnen sollten, nicht gesagt haben: „„„Bevor „sie einander beiwohnten.““ „Sagt doch niemand von „dem, welcher nicht frühstücken will:“ „„„bevor er gefrüh„stückt.““ Weiter werde sie vom Engel Weib genannt und „Vermählte.“ —

Hören wir nun, was die Schrift sagt: „Joseph, heißt „es, vom Schlafe erwachend, that, so wie ihm der Engel „des Herrn befohlen; und er nahm seine Gemahlin zu „sich, und er erkannte sie nicht, bis sie ihren Sohn geboren „hatte.“ —

Ich will das Einzelne durchgehen und in dieselben Fußstapfen treten, in denen der Freche einhergeschritten und zeigen, daß er sich selbst widersprochen habe. Er bekennt: sie sei Verlobte; und gleich drauf will er, daß die, so er eben noch als Braut bezeichnete, Weib sei. Wiederum, er behauptet, daß die, welche er Weib nennt, aus keinem andern Grunde verlobt sei, als um sich dereinst zu vermählen. Damit wir das ja glauben möchten, sagt er: „da hast du eine Verlobte, und keine Empfohlene“ — das heißt (doch) eine solche, die noch nicht Weib, noch nicht durch das Band der Ehe mit dem Manne verbunden ist. Ueber seine Worte aber: — „Denn nicht würde von solchen, die einander nicht beiwohnen „sollten, der Evangelist gesagt haben: bevor sie einander „beiwohnten.“ — weiß ich nicht, ob ich weinen oder lachen soll; ob ich ihn deshalb der Unwissenheit zeihen oder der Frechheit anklagen soll. Grade so als könne, wenn Jemand sagte: „bevor ich im Hafen gefrühstückt, bin ich nach Afrika geschifft,“ dieser Ausspruch nicht bestehen, wenn nicht wirklich in demselben Hafen einmal gefrühstückt werden müßte, oder, wenn wir sagen wollten: „der Apostel Paulus wurde, bevor er nach Spanien zog, zu Rom in den Kerker geworfen;“ oder sicher doch dies: „bevor Helvidius Buße gethan, wurde er vom Tode überrascht:“ als müsse nun Paulus sogleich, oder doch nicht lange nach seiner Gefangenschaft wirklich nach Spanien reisen, oder Helvidius nach dem Tode noch Buße thun, da doch die h. Schrift sagt: „Im Tode, wer bekennt dir da?“ und als wäre es nicht vielmehr so zu verstehen, daß die Präposition „vor (ante),“ wenngleich sie häufig etwas Folgendes bezeichnet, bisweilen doch auch nur das bezeichnet, was früher gedacht wurde. Daher ist es denn auch nicht nothwendig, daß das Gedachte wirklich geschehe, da etwas anderes dazwischen getreten ist, wodurch das, was

man sich gedacht, nicht verwirklicht werden konnte. — Wenn also der Evangelist sagt: „bevor sie zusammengekommen," so weist er auf die bevorstehende Zeit der Vermählung hin, als sei die Sache schon soweit gediehen, daß die, welche vordem Verlobte gewesen, nunmehr anfange Gemahlin zu sein, gleich, als hätte er gesagt: „Bevor sie noch Küsse gewechselt, und sich umarmten: bevor sie noch eine eheliche Handlung verrichteten, wurde sie schwanger befunden." So befunden aber wurde sie von Niemanden anders, als von Joseph, welcher den äußern Zustand seiner Braut in seinem Verhältnisse als Gatte und mit Aufmerksamkeit ansah. Nicht aber folgt daraus, wie wir durch die früheren Beispiele gezeigt, daß er nach der Geburt der Maria beigewohnt habe, er, dessen Verlangen nach Beiwohnung durch die Empfängniß der Gemahlin getilgt war. Daß aber im Traumgesichte zu Joseph gesagt wurde: „Fürchte dich nicht, Maria zu deinem Weibe zu „nehmen" und wiederum: „Joseph aber vom Schlafe sich „erhebend, that, wie ihm der Engel des Herrn befohlen „hatte, und er nahm sie zur Gemahlin;" darf Niemand glauben machen, als habe sie, da sie Weib genannt wird, aufgehört Braut zu sein. Denn wir wissen, daß es Gewohnheit der h. Schriften ist, die Bräute Weiber zu nennen, wie dies aus folgenden Beispielen des Deuteronomium erhellt: „Wenn einer," heißt es, „eine Jungfrau, die einem Manne „verlobt ist, auf dem Felde trifft, und mit Gewalt ihr bei„liegt; so soll er des Todes sterben: denn er hat das Weib „seines Nächsten geschändet!" und in einer andern Stelle: „Wenn aber eine Jungfrau einem Manne verlobt ist, und „es findet sie Jemand in der Stadt und liegt ihr bei: so „soll man sie beide zum Thore der Stadt hinführen und „steinigen, und sie sollen sterben: die Jungfrau, weil sie „nicht aufschrie, da sie doch in der Stadt war; der Mann „aber, weil er das Weib seines Nächsten geschändet; und „ausrotten sollt ihr das Böse aus eurer Mitte!" Ebenso anderswo: „Wer ist der Mann, dem ein Weib verlobt ist, „und der sie nicht (aufnähme) zu sich nähme? Hingehen soll „er und zurückkehren in ihr Haus, auf daß er nicht sterbe „im Kriege, und ein andrer sie erhalte!"

Wenn aber der Umstand Jemand Bedenken erregen sollte: warum sie als Verlobte, und nicht vielmehr ohne Bräutigam, oder, wie die Schrift ihn nennt, ohne Gemahl, als Jungfrau empfangen habe: so wisse er, daß hierzu ein dreifacher Grund vorhanden war, 1) damit durch das Geschlechtsregister

des Joseph, dem Maria verwandt war, auch die Abkunft Maria's gezeigt werde; 2) damit sie nicht nach dem Gesetze des Moses, wie eine Ehebrecherin von dem Volke gesteinigt werde; 3) damit sie auf der Flucht nach Aegypten die Unterstützung mehr eines Beschützers als eines Gemahls habe. Denn wer hätte zu jener Zeit der Jungfrau geglaubt, daß sie vom h. Geiste empfangen, daß der Engel Gabriel zu ihr gekommen und ihr den Auftrag Gottes verkündet habe. Würde nicht vielmehr das Urtheil Aller sie, nach dem Beispiele der Susanna, als Unkeusche verdammt haben, da ja noch heute, während die ganze Welt schon gläubig geworden ist, die Juden behaupten: bei Jesaias, wo er von der Maria und ihrer Virginität spricht: „Siehe, eine Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebähren," im Hebräischen stehe: „ein (junges) mannbares Frauenzimmer," nicht „eine Jungfrau," nämlich עַלְמָה und nicht בְּתוּלָה Gegen diese werden wir schicklicher an einem andern Orte handeln. Nehmen wir endlich den Joseph, die Elisabeth und Maria selbst, nebst einigen wenigen, die es etwa von diesen erfahren haben mochten, aus; so hielten alle Jesum für den Sohn des Joseph: so daß auch die Evangelisten, der Meinung des Volkes sich anbequemend (nach der richtigen Vorschrift der Geschichte) ihn: Vater des Heilandes nannten, wie an jener Stelle: „Er (ohne Zweifel Simeon) kam vom Geiste veranlaßt in „den Tempel, und als den Knaben Jesus seine Eltern hin„einführten, um mit ihm zu thun nach der Gewohnheit des „Gesetzes," — und anderswo: „Und es waren sein Vater „und seine Mutter erstaunt über das was von ihm geredet „ward." — und abermals: „Und es giengen seine Eltern „jedes Jahr nach Jerusalem am Festtage der Ostern," und endlich: „Und als sie, nach Verlauf der Tage, zurückkehr„ten, blieb der Knabe Jesus zu Jerusalem, und seine Eltern „bemerkten es nicht." — Höre nun auch, was Maria selbst, welche dem Gabriel erwidert hatte: „Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne" — von Joseph sagt: „Mein Sohn! wie hast du so an uns gehandelt: dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht." Also nicht blos die Juden, wie die meisten behaupten; nicht blos die Spötter bedienten sich dieser Bezeichnung: selbst die Evangelisten nennen den Joseph Vater, als Vater bekennt ihn Maria. Nicht weil, wie wir oben angedeutet, Joseph wirklicher Vater des Erlösers gewesen ist; sondern weil er, um den Ruf der Ma-

ria zu bewahren, von Allen für den Vater gehalten wurde — er, welcher, bevor ihn der Engel ermahnte: „Joseph, Sohn Davids! fürchte dich nicht, Maria zum Weibe zu nehmen: denn, was in ihr gezeugt wurde, ist vom h. Geiste" — sie heimlich zu verlassen gedachte. So sehr war er überzeugt, daß der, welcher empfangen war, von ihm nicht sei.

Indeß, schon genug und mehr aus dem Bestreben zu belehren als um zu widerlegen ist darüber gesagt, warum Joseph Vater des Herrn, und Maria Gattinn genannt werde; worin denn zugleich auch in Kürze enthalten, weshalb einige Brüder des Herrn heißen. Da wir jedoch dieser Frage ihre eigne Stelle verwahren, und wir zu dem Uebrigen hineilen: so müssen wir nun darüber handeln, wie die Schrift sagen könne: „Joseph aber, vom Schlafe sich erhebend, that, so „wie ihm der Engel des Herrn befohlen hatte. Und er nahm „sie zum Weibe, und er erkannte sie nicht, bis sie den Sohn „geboren, und er nannte den Namen desselben: Jesus." — An dieser Stelle müdet der Gegner zuerst mit unnützer Anstrengung darüber sich ab: der Ausdruck „erkennen" müsse hier richtiger von dem Beischlafe verstanden werden, als von dem Erkennen im eigentlichen Sinne — gleich als habe dies jemals Jemand geläugnet, und die Albernheiten, die er widerlegt, hätten einem Verständigen jemals auch nur in den Sinn kommen können. Dann will er zeigen: daß die Adverbia donec oder usque, bis, bis daß, eine bestimmte Zeit bezeichneten, nach deren Verlauf das wirklich geschehe, was bis zu dem Zeitpuncte, der da voraus bestimmt ist, noch nicht geschah; wie z. B. an unsrer Stelle: „Und er erkannte sie nicht bis sie den Sohn geboren." Es liegt am Tage, sagt er, daß sie nach der Geburt wirklich erkannt worden sei, da die Erkenntniß nur durch die Geburt des Sohnes verschoben wurde. Und um dieses zu beweisen, häuft er eine Masse von Beispielen aus der Schrift, indem er nach Weise der Andabater das Schwert im Finstern schwingt, und den Schall der Stimme nur um die Glieder des eignen Körpers zu zerfleischen, in Bewegung setzt.

Wir erwidern darauf kurz: die Worte „er erkannte" (cognoscebat) bis und bis daß (donec, usque) haben in der h. S. einen doppelten Sinn. Was nun dasjenige betrifft, was geschrieben steht, sowohl „er erkannte" als „er erkannte sie nicht," so hat er selbst gezeigt, daß dieses richtiger auf die Beiwohnung zu beziehen sei; anderseits aber zweifelt niemand daran, daß es nicht auch von dem Erken-

nen im eigentl. Sinne (vom Wissen) verstanden werde, wie an der Stelle: „Es blieb der Knabe in Jerusalem, und die Eltern wußten (erkannten) es nicht." — Jetzt soll gezeigt werden, daß, wie er dort dem Sprachgebrauche der Schrift gefolgt ist, er so auch, in Betreff der Präposition „bis" (donec), durch die Auctorität derselben h. Schrift widerlegt werde, die, wie er selbst bewiesen, oft eine bestimmte Zeit bei der Anwendung derselben bezeichnet; oft aber auch eine unbestimmte, wie in jenen Stellen, wo Gott zu einigen durch die Propheten spricht: „Ich bin, ich bin, und bis ihr Greise geworden, bin ich." Wird denn Gott, nachdem jene Greise geworden, aufhören zu sein?! Ferner sagt der Heiland im Evangelium zu den Aposteln: „Ich werde bei euch sein alle Tage bis zum Ende der Zeit." Also wird der Herr nach Erfüllung der Zeit von seinen Schülern sich trennen, und wenn die 12 Stämme Israels auf den zwölf Thronen sitzend richten werden, werden sie der Gemeinschaft des Herrn beraubt werden? — Auch schreibt der Apostel Paulus an die Corinther: „Zuerst kommt Christus, dann die, welche Christi „sind, welche bei der Ankunft desselben geglaubt haben; zu„letzt das Ende, wann er übergeben haben wird das Reich „Gott seinem Vater; nachdem er vernichtet hat alle Herr„schaft, alle Macht und alle Gewalt. Denn herrschen muß „er, bis er alle Feinde zu seinen Füßen leget: denn Alles „hat er seinen Füßen unterworfen." —

Zugegeben, es sei dieses von einem Menschen gesagt: wir aber nehmen an von demjenigen, der die Kreuzesstrafe gelitten, und der später zur Rechten sitzen soll. Was heißen nun aber die Worte „er muß herrschen bis er alle Feinde unter seine Füße gebracht hat?" Wird etwa der Herr nur so lange herrschen, bis die Feinde anfangen unter seinen Füßen zu liegen, und nachdem sie seinen Füßen unterworfen sind, aufhören zu herrschen: da er ja dann, wenn die Unterwerfung begonnen, um so viel mehr zu herrschen anfängt?

Ferner David in dem 4. Staffelpsalme: „Wie die Augen der Magd in der Hand ihrer Gebieterin: so sind unsere Augen zu dem Herrn unserm Gott gewendet, bis er sich unserer erbarmt." Also nur so lange richtet der Prophet die Augen zum Herrn, bis er Erbarmung erlangt hat, wenn er aber Erbarmung erhalten, drückt er die Augen wieder zur Erde nieder, er, der an einem andern Orte sagt: „Meine Augen „schmachten nach deinem Heile und nach dem Worte deiner „Gerechtigkeit." -- Ich könnte noch unzählige Beispiele hin-

zufügen, um die Unverschämtheit des Herausforderers mit einer Wolke von Zeugnissen zu überdecken; allein nur wenige will ich noch anführen und dem Leser selbst es überlassen, noch andre ähnliche aufzusuchen. In der Genesis spricht das göttliche Wort: „Und sie übergaben dem Jakob die frem„den Götter, die in ihren Händen sich befanden und die „Ohrgehänge, welche sie in ihren Ohren trugen. Und es „verbarg sie Jakob unter die Terebinthe, welche bei Sichem „steht, und er machte sie verlustig bis auf den heutigen „Tag.“ — Ebenso am Ende des Deuteronomium: „Und es „starb Moses, der Knecht des Herrn im Lande Moab nach „dem Worte des Herrn; und sie begruben ihn in Geth „nahe dem Hause Phegor, und Niemand weiß sein Grab bis „auf diesen Tag.“ Sicher ist „der heutige Tag“ von jener Zeit zu verstehen, in der die Geschichte verfaßt ward. Magst du nun Moses als Verfasser des Pentateuch ansehen, oder Esdra als Wiederhersteller desselben: es gilt mir gleich. Hier ist nur die Frage: ob das „bis zu diesem Tage“ auf das Zeitalter bezogen werde, in welchem die Bücher herausgegeben oder verfaßt sind? Er zeige uns daher, nachdem seit jenem Tage schon so viele Zeiträume bis auf uns verflossen, daß entweder die Götzen, welche unter der Terebinthe verborgen waren, aufgefunden, oder daß das Grab des Moses entdeckt sei; da er ja so zuversichtlich behauptet, nach den Wörtern post, donec u. usque fange das an zu sein, was so lange noch nicht war, bis das usque u. donec in Erfüllung gegangen. Möchte er doch lieber auf den eigenthümlichen Sprachgebrauch der h. Schrift achten, und mit uns einsehen, daß gerade in dem, woran er Anstoß fand, dasjenige bezeichnet werde, was, wäre es nicht geschrieben, noch bezweifelt werden könnte; daß alles übrige aber unserer Einsicht überlassen bleibe. Denn, wenn in der gleich darauf folgenden Zeit, wo diejenigen noch lebten, welche den Moses gesehen, das Grab desselben verborgen sein konnte, um wie viel mehr jetzt, da so viele Jahrhunderte vorübergegangen?! —

Hiernach erklärt sich denn auch, was den Joseph betrifft, der Evangelist habe nämlich dasjenige angegeben, worüber ein Aergerniß hätte entstehen können, nämlich: „sie sei nicht „erkannt worden von ihrem Manne, bis zur Geburt“ damit wir um so viel mehr einsähen: sie sei nicht erkannt worden nach der Geburt, da er sich schon damals von ihr enthielt, als er noch über das Gesicht hätte zweifeln können. Zuletzt frage ich noch dies: warum sich Joseph bis zum Tage

der Geburt enthalten habe? Er wird allerdings antworten: „Weil er den Engel sagen gehört hatte: „„was in ihr gezeuget ist, rührt vom h. Geiste;"" — Wir fügen dazu noch: Sicher hat er auch gehört: „Joseph Sohn Davids! fürchte dich nicht Maria zu deinem Weibe zu nehmen." Es war ihm verboten worden, sie zu verlassen, sie für ein ehebrecherisches Weib zu halten. War ihm denn zugleich auch die Beiwohnung seiner Gattin untersagt; da er ja aufgefordert war, sich nicht noch mehr von ihr zu entfernen?! —

„Wie" antwortet er „sollte dieser fromme Mann Gottes „es gewagt haben, da er im Mutterleibe den Sohn ver„nahm, an die Beiwohnung seiner Gattin zu denken?" Sehr schön. Derjenige, welcher einem Traumgesichte so sehr vertraut hatte, daß er seine Gemahlin nicht zu berühren wagte, der also sollte, nachdem er durch das Wort der Hirten erfahren, daß ein Engel vom Himmel gekommen sei und zu ihnen gesagt habe: „Fürchtet euch nicht! denn siehe, ich verkündige euch eine „große Freude, die dem ganzen Volk zu Theil werden wird; „denn heute ist uns der Heiland geboren in der Stadt Davids, „welcher ist Christus der Herr" und daß mit ihm Lob gesungen die himmlischen Heerschaaren; „Ehre sei Gott in „der Höhe, Friede auf Erden den Menschen, die eines guten „Willens sind!" — der, welcher Simeon den Gerechten gesehen, als er das Knäblein umarmend ausrief: „Nun lässest „du deinen Diener o Herr! nach deinem Worte in Frieden fahren; denn meine Augen haben dein Heil gesehen" — welcher die Prophetin Anna, die Magier, den Stern, Herodes und die Engel gesehen, welcher, sage ich, so große Wunder wahrgenommen, — sollte der den Tempel Gottes, den Sitz des heiligen Geistes, die Mutter seines Herrn zu berühren gewagt haben? „Und in der That Maria verwahrte alle diese „Worte, und dachte darüber nach in ihrem Herzen." Aber sei nicht so unverschämt zu sagen, Joseph habe von allem diesem nichts gewußt; denn „es waren (sagt Lucas) sein Vater und „seine Mutter verwundert über das, was von ihm gere„det wurde." Magst du mit erstaunlicher Unverschämtheit behaupten, es sei in den griechischen Codicibus verfälscht, was nicht nur fast alle griechischen Erklärer in ihren Schriften hinterlassen, sondern auch noch einige Lateiner so aufgenommen haben, wie es in dem Griechischen vorhanden ist. Doch es ist nicht nothwendig, jetzt über die Verschiedenheit der Codices zu verhandeln, denn jede Schrift, sowohl des Alten als Neuen Testamentes ist später in's Lateinische über-

setzt worden, und man muß doch annehmen, daß das Wasser der Quelle viel reiner fließe, als das des Flusses. — Das (sagst du) ist bei mir nichts als Geschwätz und unnütze Beweise, und eine mehr spitzfindige, als wahre Untersuchung. Konnte denn nicht die Schrift sagen: „Und er nahm sie als seine Ge„mahlin zu sich, und wagte sie nicht weiter zu berühren," wie sie von Thamar gesprochen und Juda? oder fehlte es dem Matthäus an Worten, durch welche er das, was er verstanden haben wollte, hätte ausdrücken können? „Doch er erkannte sie nicht, (sagt sie) bis sie den Sohn geboren hatte." Nach der Geburt also erkannte er sie; denn das Erkennen derselben hatte er nur verschoben, bis zur Geburt. —

Wenn du so streitlustig bist, so sollst du jetzt durch deine eigene Ansicht überwiesen werden. Ich gebe nicht zu, daß du mir irgend eine Zwischenzeit zwischen die Geburt und die Beiwohnung setzest; ich gebe nicht zu, daß du sagst: „Jegliches Weib, welches empfangen und ein Knäblein ge„boren hat, soll sieben Tage unrein sein; während der Tage „ihrer Entbindung und Reinigung soll sie unrein sein, und „am achten Tage soll sie das Fleisch seiner Vorhaut beschnei„den, und soll drei und dreißig Tage daheim bleiben in rei„nem Geblüthe; nichts Heiliges soll sie anrühren," und so weiter. Sogleich soll Joseph sie anfallen; sogleich soll er durch Jeremias hören: „Wüthende Pferde sind sie mir gegen „ihre Weiber geworden; ein jeglicher wiehert nach seines „Nächsten Weibe." Wie würde sonst da stehen können: „Nicht erkannte er sie, bis sie den Sohn geboren hatte," wenn er danach noch die Zeit der Reinigung abwartet, wenn die schon in so langer Zeit aufgehaltene Leidenschaft wiederum noch vierzig Tage aufgeschoben wird? Es muß die Kindbetterin mit Blut befleckt werden, die Hebammen müssen das schreiende Kind in Empfang nehmen, der Gatte muß das ermattete Weib halten. So muß die Hochzeit beginnen, damit der Evangelist nicht lügt. — Aber fern sei es, so etwas von der Mutter des Heilandes und einem gerechten Manne anzunehmen. Keine Hebammen, keine geschäftigen Weiber treten auf; sie selbst wickelte das Kind in Windeln ein; sie war Mutter zugleich und Hebamme. „Und sie legte ihn „(heißt es) in eine Krippe, weil für sie kein Platz in der Herberge war." Dieser Satz widerlegt einerseits den Wahn der Apokryphen, da Maria selbst das Kind in Windeln einwickelte, andrerseits läßt er nicht zu, daß des Helvidius Wille ausgeführt werde, da in der Herberge kein Ort zur Begehung der Hochzeit war.

Allein, da wir schon genug und zum Ueberfluß auf das geantwortet haben, was er vorgebracht hatte über die Worte „Bevor sie einander beiwohnten" und „Er erkannte sie nicht, „bis sie den Sohn geboren hatte"; — so wollen wir jetzt zur dritten Untersuchung gehen, damit die Anordnung unserer Widerlegung der Anordnung seiner Abhandlung folge. Er will nämlich, daß Maria auch noch andere Söhne geboren habe, und zwar nach dem, wie geschrieben steht: „Es „zog aber Joseph hinauf zur Stadt Davids, um sich mit „Maria, seiner Gemahlin, die schwanger war, anzugeben; „es begab sich aber, als sie daselbst waren, wurden erfüllt „die Tage, daß sie gebären sollte, und sie gebar ihren erstge„bornen Sohn." Er bemühet sich zu beweisen, Erstgeborner könne nur gesagt werden von dem, welcher noch Brüder habe, so wie Eingeborner der genannt wird, welcher der einzige Sohn seiner Eltern ist. Ich aber sage dieses. Jeder Eingeborner ist auch Erstgeborner, nicht aber jeder Erstgeborner ist zugleich Eingeborner. Erstgeborner ist nicht so sehr derjenige, nach dem noch Andere sind, sondern vor dem Keiner ist. „Alles, (spricht der Herr zu Aaron) was „den Mutterschooß öffnet, von allem Fleische, was dem Herrn „dargebracht wird, vom Menschen bis zum Vieh, soll dein sein; „nur soll man die Erstgebornen der Menschen und die Erst„linge des unreinen Viehes durch Geld lösen." Es hat also das Wort Gottes bestimmt, was Erstgeboren sei: Alles, sagt er, was den Mutterschooß öffnet." Hingegen, wenn nur derjenige Erstgeborner ist, welchem Brüder folgen, so ist man den Priestern nicht eher die Erstlinge schuldig, bis noch Andere geboren sind, weil sonst in dem Falle, daß keine Geburt nachfolgte, jener bloß Eingeborner und nicht Erstgeborner wäre. „Die Einlösung (sagt er) soll statthaben nach „einem Monate. Die Schätzung sei fünf Seckel. Der Se„ckel gilt nach dem Seckel des Heiligthums zwanzig Obolen. „Nur die Erstlinge der Kälber, die Erstlinge der Schafe „und die Erstlinge der Ziegen sollst du nicht lösen, weil sie „heilig sind." Das Wort Gottes will, daß ich jegliches Männliche, was den Mutterschooß öffnet, wenn es von reinen Thieren ist, Gott weihe, daß, wenn es von unreinen Thieren ist, ich es löse, indem ich dem Priester den Werth erstatte. Ich kann nun antworten und sagen: Was bindest du mich durch die kurze Zeit eines Monates? Warum nennst du den einen Erstgebornen, von dem ich nicht weiß, ob ihm noch Brüder folgen werden? Warte, bis der zweite geboren

wird! Ich schulde dem Priester Nichts, bis jener geboren ist, durch welchen der Frühergeborne erst anfängt Erstgeborner zu sein. — Würde nicht der klare Buchstabe selbst mich der Thorheit beschuldigen: wenn ich sagen wollte, nicht derjenige werde Erstgeborner genannt, welcher den Mutterschooß öffne, sondern derjenige, welcher auch noch Brüder habe." — Endlich frage ich über den Johannes, von dem es ausgemacht ist, daß er Eingeborner ist, ob er auch Erstgeborner gewesen? Ist nicht auch er dem Gesetze gemäß dem hier in Frage stehenden Gesetze in Allem unterthan gewesen? Das kann nicht bezweifelt werden. Vom Heilande spricht die Schrift aber so: „Als die Tage ihrer Reinigung „erfüllt waren nach Moses Gesetz, brachten sie ihn nach Je„rusalem, um ihn dem Herrn darzustellen, wie im Gesetze „des Herrn geschrieben steht: „Denn jedes Männliche, was „den Mutterleib öffnet, soll dem Herrn heilig genannt wer„den," und um das Opfer zu bringen gemäß dem, was im „Gesetz des Herrn gesagt ist, ein Paar Turteltauben oder „zwei junge Tauben." Wenn dieses Gesetz nur die Erstgebornen betrifft, den Erstgebornen aber als solchen die Nachfolgenden machen, so brauchte nicht derjenige sich durch das Gesetz des Erstgebornen binden zu lassen, der von Nachfolgenden noch nichts wußte. Allein, weil auch das Gesetz des Erstgebornen jenen, welchem keine andern Brüder folgen, verpflichtet, so folgt, daß derjenige Erstgeborner genannt werde, welcher den Mutterschooß öffnet, und vor welchem keiner ist, nicht aber derjenige, welchem ein spätergeborner Bruder nachfolgt. Moses schreibt im Exodus: „Es geschah aber um „Mitternacht: da schlug der Herr jeden Erstgebornen im „Aegyptenlande, vom Erstgebornen des Pharao, der auf dessen „Throne saß, bis zum Erstgebornen der Gefangenen, die am „Wassertroge steht, und alle Erstgeburt des Viehes." — Antworte mir: Waren die damals vom Würger Getödteten Erstgeborne oder auch Eingeborne? Wenn Erstgeborne nur diejenigen genannt werden, welche Brüder haben, so sind also von der Vertilgung die Eingebornen befreit geblieben. Wenn aber auch die Eingebornen getödtet wurden, so geschah es gegen den Befehl, wenn unter den Erstgeborenen zugleich die Eingebornen starben. — Entweder befreist du nun die Eingebornen von der Strafe, und du machst dich lächerlich; oder du gestehest, sie seien getödtet worden, und dann mußt du wider deinen Willen zugeben, daß auch die Eingebornen Erstgebornen genannt werden. —

Die letzte Behauptung war (eben dasselbe mag er auch an dem Erstgebornen haben zeigen wollen), daß von Brüdern des Herrn in den Evangelien Rede sei, wie z. B. „Siehe seine „Mutter und seine Brüder standen draußen, und verlangten „mit ihm zu sprechen," und anderswo: „Darauf stieg er hinab nach Capharnaum, er selbst und seine Brüder" und ferner: „Da sprachen seine Brüder zu ihm: „Gehe hinüber „von hier und begieb dich nach Judäa, damit auch deine „Jünger die Werke sehen, die du verrichtest. Nicht bezweckt „Jemand, der im Verborgenen etwas thut, öffentlich erkannt „zu werden. Thust du solche Dinge, so zeige dich der Welt." Johannes fügt weiter hinzu: „Denn seine Brüder glaubten „damals noch nicht an ihn." Ebenso Matthäus und Marcus: „Und er lehrte sie in ihren Synagogen in seinem Vaterlande, „so daß sie sich verwunderten und sagten: Woher hat dieser „alle diese Weisheit und Kräfte? Ist er nicht des Zimmer„manns Sohn? Heißt seine Mutter nicht Maria, und seine „Brüder Jakob, Joses, Simon und Judas? Sind auch „nicht alle seine Schwestern bei uns?" Auch Lucas berichtet so in der Apostelgeschichte: „Alle diese waren in anhaltendem „Gebete vereint mit den Frauen und der Mutter Jesu und „seinen Brüdern." Nicht weniger stimmt auch der Apostel Paulus mit dieser Angabe ebenfalls überein: „Ich stieg aber „hinauf gemäß der Offenbarung, und sah keinen außer Pet„rus und Jakobus, den Bruder des Herrn." Und wiederum anderswo: „Haben wir nicht das Recht zu essen und zu „trinken? Haben wir nicht das Recht Weiber mit uns her„umzuführen, wie auch die übrigen Apostel und Brüder des „Herrn und Cephas."

Und damit man nicht etwa das Zeugniß der Juden, die auch die Namen seiner Brüder angegeben haben, durch die Behauptung verwerfe: sie seien durch ähnlichen Irrthum über die Brüder getäuscht worden, wie sie auch hinsichtlich der Angabe des Vaters getäuscht worden sind, dies hat er klüglich verhütet, indem er sagt, eben dieselben Benennungen seien von dem Evangelisten an andern Stellen gebraucht worden, und eben diese Brüder des Herrn seien Söhne der Maria. Matthäus sagt: „Es waren aber dort (ohne Zweifel vor dem „Kreuze des Herrn) auch viele Weiber, die von ferne zusa„hen, welche Jesu gefolgt waren von Galiläa ihm dienend. „Unter diesen war Maria Magdalena und Maria, die Mutter „Jakob's und Joseph's, und die Mutter der Söhne des Zebe„däus." Ebenso Marcus: „Es waren aber auch Frauen

„da, die von Ferne zusahen, unter denen war Maria Mag-
„dalena, und des jüngern Jakob und des Joseph Mutter,
„und Salome," und daselbst etwas später: „Und auch viele
„andere, welche mit ihm hinaufgestiegen waren nach Jerusalem."
Ebenso Lucas: „Es waren aber da Maria Magdalena, Jo-
„hanna und Maria des Jakob, und die übrigen mit ihnen."
Wir haben dieses deßwegen erörtert, damit er nicht schimpfe
und schreie, es sei von uns dasjenige, was für ihn spreche,
übergangen, und seine Ansicht sei nicht durch Zeugnisse der
Schrift, sondern durch eine schlüpfrige Beweisführung umge-
stoßen worden. — Siehe da, sagt er, die Söhne Mariens,
Jakob und Joseph, welche die Juden Brüder genannt haben;
siehe, Maria die Mutter des jüngern Jakob und des Joses
Mutter, die Mutter des jüngern Jakob aber zum Unterschiede
von dem ältern, der des Zebedäus Sohn war, wie auch an
einem andern Orte Marcus schreibt: „Aber Maria Magdalena
„und Maria, die Mutter des Jakob und Joses, sahen zu,
„wohin er gelegt wurde, und als der Sabbath vorüber war,
„kauften sie Spezereien, und kamen zum Grabmal." Und
dann sagt er: „Wie elend und gottlos würde es sein, von
„Maria zu denken und zu sagen, daß, während andere Wei-
„ber um die Bestattung Jesu Sorge getragen, seine Mutter
„abwesend gewesen sei, oder sich einzubilden, es sei dies eine
„andere, ich weiß nicht, welche Maria gewesen: zumal, da
„das Evangelium des Johannes bezeugt, sie sei zugegen ge-
„wesen, als vom Kreuze herab der Herr sie, die schon ver-
„wittwete, als Mutter dem Johannes anbefahl. Oder
„täuschen die Evangelisten sich selbst und Andere, indem sie
„Maria als die Mutter derjenigen bezeichnen, von welchen
„die Juden gesagt haben, sie seien Brüder Jesu?" — O
blinder Eifer, und zum eigenen Verderben wahnsinniger
Mensch! Du sagst, beim Kreuze des Herrn sei die Mutter
desselben zugegen gewesen; du sagst, dem Schüler Johannes
sei sie wegen ihres Wittwenstandes und ihrer Verlassenheit anbe-
fohlen worden, als wenn sie nicht nach deiner eigenen Mei-
nung noch vier Söhne und unzählige Töchter gehabt hätte,
mit denen sie zusammengelebt. Auch Wittwe nennst du sie,
wovon aber die Schrift nicht spricht. Und während du alle
Beispiele der Evangelisten vorlegst, gefallen dir des einzigen
Johannes Worte nicht. Du sagst im Vorbeigehen, beim Kreuze
des Herrn sei sie zugegen gewesen, damit du nicht den Schein
gewinnest, als habest du dieses absichtlich übergangen; doch
welche Weiber bei ihr gewesen seien, das sagst du nicht.

Ich würde dir, wenn du es nicht wüßtest, verzeihen, allein ich sehe, daß du dies absichtlich verschweigest. Höre also, was Johannes sagt: „Es standen aber neben dem Kreuze „des Herrn seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, „Maria des Cleophas und Maria Magdlena." Niemand zweifelt, daß es zwei Apostel gegeben habe, die man beide mit dem Namen Jakob nannte, Jakob den Sohn des Zebedäus und Jakob den Sohn des Alphäus. Meinst du, ich weiß nicht welchen jüngeren Jakob, dessen die Schrift zwar als des Sohnes der Maria, aber doch nicht als des der Mutter des Herrn erwähnt, sei Apostel, oder nicht? Wenn er Apostel ist, so wird er des Alphäus Sohn sein, und wird an Jesum glauben, und wird keiner von jenen Brüdern sein, von welchen geschrieben steht: „Denn nicht glaubten damals seine Brüder an ihn." — War er aber nicht Apostel, sondern ist er irgend ein dritter Jakob, wie kann man ihn für den Bruder des Herrn halten und wie kann man einen Dritten zur Unterscheidung von einem Aeltern den Jüngern nennen, da ja „Aelterer" und „Jüngerer" nicht einen Unterschied zwischen Dreien, sondern zwischen Zweien zu bezeichnen pflegt, und da der Bruder des Herrn Apostel ist, wie Paulus sagt: „Später, erst nach drei Jahren kam ich nach Jerusalem, um „den Petrus zu besuchen, und blieb fünfzehn Tage bei ihm. „Keinen andern der Apostel sah ich, als den Jakob den Bru„der des Herrn.?" und in demselben Briefe: „Und da sie „sich der mir verliehenen Gnade überzeugt hatten, Petrus „und Jakobus und Johannes, die als Säulen angesehen wurden." — Damit du aber diesen nicht für den Jakob den Sohn des Zebedäus hältst, so lies die Apostelgeschichte. Er war schon von Herodes getödtet worden. Es bleibt uns daher nur die Annahme übrig, jene Maria, welche die Mutter des jüngern Jakob genannt wird, sei Gemahlin des Alphäus und Schwester der Mutter des Herrn gewesen, dieselbe, welche der Evangelist Johannes, Maria, Tochter des Cleophas beibenennt, indem er ihr den Namen entweder vom Vater oder von der Familie oder aus irgend einem andern Grunde beilegte. Wenn sie dir deßwegen aber eine andere zu sein scheint, weil anderswo Maria, die Mutter des jüngern Jakob und hier Maria des Cleophas genannt wird; so solltest du den Sprachgebrauch der h. Schrift kennen, welcher denselben Menschen mit verschiedenen Namen zu benennen pflegt. Raguel der Schwiegersohn des Moses wird auch Jethro genannt. Gedeon wird, obgleich keine Gründe zur Namensveränderung

angegeben sind, Jerobael genannt. Ozias, König von Juda wird zuweilen Azarias genannt; der Berg Tabor wird Itabirium genannt, und hin wiederum nennen die Phönizier den Hermon Sanior, und der Amorräer nennt ihn Sanir. Dieselbe Himmelsgegend wird mit drei Namen benannt: „Negab, Theman, Darom"; lies nur den Ezechiel. Petrus heißt sowohl Simon als Cephas. Judas der Eiferer, wird in einem andern Evangelium Thaddäus genannt; viele andere Stellen, welche zu diesen Beispielen gehören, kann der Leser sich selbst aus sämmtlichen Schriften sammeln.

Nun gehen wir daran nachzuweisen, wie es komme, daß die Söhne der Mutterschwester des Herrn, der Maria, Brüder desselben genannt werden (jene nämlich, die anfänglich nicht glaubten, sondern später erst zum Glauben kamen. Es konnte wohl sein, daß, während der eine sogleich glaubte, die andern noch lange Zeit ungläubig blieben) und daß diese Mutter-Schwester die Mutter des Jakobus und des Joses d. h. die Maria des Cleophas, die Gemahlinn des Alphäus gewesen sei, und diese die Maria des Jakobus des Jüngern geheißen habe. Wäre diese die Mutter des Herrn, so würde der Evangelist vielmehr, wie an allen Stellen, sie Mutter desselben genannt haben, und nicht, indem er sie Mutter der Einen nannte, darunter die Mutter eines andern haben verstanden wissen wollen. Jedoch will ich in diesem Puncte nicht eigensinnig streiten. Mag die Maria des Cleophas von der Mutter des Jakobus und des Joses verschieden gewesen sein, wofern nur feststeht, daß die Mutter des Jakobus und des Joses nicht dieselbe sei mit der Mutter des Herrn. Doch du wendest ein, wie konnten diejenigen Brüder des Herrn genannt werden, die doch nicht Brüder des Herrn waren? Sofort sollst du nun belehrt werden, daß in viererlei Weise in den h. Schriften von Brüdern geredet wird: in Hinsicht auf natürliche Abkunft, in Hinsicht auf Nationalität, in Hinsicht auf Blutsverwandtschaft, in Hinsicht auf Zuneigung. Hinsichtlich der natürlichen Abkunft waren Brüder: Esau, Jakob, die zwölf Patriarchen, Andreas und Petrus, Jakobus und Johannes. Hinsichtlich der Nationalität werden alle Juden unter einander Brüder genannt, wie im Deuteronomium: „Wenn du aber deinen Bruder, sei er ein „Hebräer oder eine Hebräerinn, kaufest, so soll er dir sechs „Jahre dienen, und im siebenten Jahre sollst du ihn frei „von dir entlassen." Und eben daselbst: „Du sollst den „zum Fürsten über dich setzen, den der Herr dein Gott er-

„wählen wird, den, der aus deinen Brüdern ist: denn du „kannst nicht irgend einen Fremden, der nicht dein Bruder „ist, über dich setzen." Und abermals: Wenn du das Rind „deines Bruders oder sein Schaaf siehest über den Weg ir„ren, so sollst du sie nicht unberücksichtigt lassen, sondern sie „wiederum zu deinem Bruder führen; wenn aber dein Bru„der dir nicht nahe ist, und du ihn auch nicht kennst, „so sollst du sie in dein Haus nehmen, damit sie bei dir „seien, bis dein Bruder sie suche und sodann sie ihm wie„dergeben." Und der Apostel Paulus spricht: „Ich habe „gewünscht, von Christo ein Verbannter zu sein für meine „Brüder, die meine Angehörigen dem Fleische nach, die da „sind des Geschlechts Israel." — Dann werden weiter wegen Blutsverwandtschaft Brüder genannt, die einer Familie angehören, das sind die Stämme, was die Lateiner mit Stammgenossenschaften (Paternitates) geben, da aus einer Wurzel eine große Schaar von Nachkommenschaft sich auszubreiten pflegt, wie in der Genesis zu lesen." Es sagte aber Abraham zu Lot: „Nicht sei Zank zwischen mir und dir und zwi„schen meinem Hirten und deinem Hirten, da wir ja alle „Brüder sind." Ebendaselbst: „Und es erkor sich Lot die „Gegend des Jordans und er erhob sich gegen Morgen und „ein Jeder trennte sich von seinem Bruder." Nun ist aber sicherlich Lot nicht ein Bruder des Abraham, sondern ein Sohn seines Bruders Aram. „Denn Thara zeugte Abraham „und Nachor und Aram; und Aram zeugte Lot." Und wiederum: „Abraham aber war fünf und siebzig Jahre alt, als „er aus Haran zog. Und es nahm Abraham die Sara, sein „Weib, und Lot, den Sohn seines Bruders." Wenn du indeß noch zweifelst, daß der Brudessohn Bruder genannt werde, so hast du hier einen Beweis: „Als aber Abraham ge„hört hatte, daß sein Bruder Lot gefangen sei, zählte er „seine Knechte, 318 an der Zahl." Und nachdem er das Treffen des nächtlichen Ueberfalls beschrieben hat, fügt er hinzu: „Und er führte mit sich hinweg die ganze Reiterei „der Sodomiter und brachte zurück Lot, seinen Bruder." Es reicht dieses hin, um das, was wir gesagt haben, zu beweisen. Damit du indeß nicht irgendwo dir mit Sophismen hilfst und dich wie eine schlüpfrige Schlange herauswindest, mußt du durch bindende Beweisstellen gefesselt werden, damit du nicht klagend zischest, und sagest, du seist mehr durch gekünstelte Beweise denn durch Wahrheit aus den h. Schriften überwunden. Als Jakob, Isaaks Sohn und der

Rebekka, aus Furcht vor den Nachstellungen seines Bruders nach Mesopotanien gereist war, „trat er hinzu und wälzte „den Stein von der Oeffnung des Brunnens und tränkte die „Schafe Labans, des Bruders seiner Mutter. Und es küßte „Jakob die Rachel und weinte laut auf, und zeigte der Ra„chel an, daß er der Bruder ihres Vaters wäre, und der „Sohn der Rebekka.“ Siehe, so wird auch hier nach derselben Regel wie oben, der Schwestersohn Bruder genannt. Und abermals: „Es sprach aber Laban zu Jakob: weil du „mein Bruder bist, sollst du mir nicht umsonst dienen; sag „an, was soll dein Lohn sein?“ — Und als er so nach Verlauf von zwanzig Jahren ohne Vorwissen seines Schwiegervaters, mit seinen Gemahlinnen und Söhnen ins Vaterland zurückkehrte, holte ihn Laban auf dem Berge Galaad ein. Und als er die Götzenbilder, die Rachel versteckt hatte, und welche er suchte, unter dem Gepäcke nicht fand, antwortete Jakob und sprach zu Laban: „Was ist meine Schuld „und was mein Verbrechen, daß du mich verfolgt hast? und „warum hast du all mein Hausgeräthe durchsucht? was hast „du gefunden von alle dem deinen? Lege es dar hier im „Angesichte deiner und meiner Brüder, damit sie unter uns „beiden richten.“ Nun sage mir, wer sind jene Brüder des Jakob und Laban, die damals zugegen waren? Esau, Jakobs Bruder, war offenbar abwesend, und Laban, der Sohn des Bathuel, hatte keine Brüder, sondern nur eine Schwester, Rebekka. Noch Unzähliges findet sich in den h. Büchern der Art.

Jedoch um nicht ausführlich zu werden, komme ich zum letzten Puncte meiner Abtheilung, nämlich, daß auch in Rücksicht auf eine Zuneigung der Ausdruck Brüder gebraucht wird. Diese Benennung ist aber zweierlei, nämlich eine rein geistige und eine allgemeine. Eine rein geistige: weil wir alle als Christen Brüder genannt werden, wie an der Stelle: „Siehe, wie gut ist es und wie angenehm, zu wohnen als Brüder vereint.“ Und in einem andern Psalm spricht der Erlöser: „ich werde deinen Namen meinen Brüdern nennen;“ und anderwärts: „Geh hin, sprich zu meinen Brüdern.“ — Weiter dann ist sie eine allgemeine, insofern wir Menschen alle aus Einem Vater geboren, durch ein gleiches gegenseitiges brüderliches Band verknüpft sind. „Saget, spricht der Herr, denen, die euch hassen, ihr seid „unsere Brüder.“ Und der Apostel schreibt an die Corinther: „Wenn Jemand Bruder sich nennen läßt, und er ist ein

„Unzüchtiger oder ein Geiziger, oder ein Götzendiener, oder „ein Lästerer, oder ein Trunkenbold, oder ein Räuber, mit „dem sollt ihr nicht essen.“ So noch anderes Aehnliche.

Ich frage nun, in welcher Bedeutung verstehst du es, wenn von Brüdern des Herrn im Evangelium geredet wird? Etwa in Rücksicht auf die natürliche Herkunft? Allein die h. Schrift sagt dieses nicht, nennt sie weder Söhne Maria's noch Joseph's. Mit Rücksicht auf die Nation? — Allein es ist ungereimt, daß einige wenige von den Juden Brüder genannt worden seien, da doch alle Juden, welche da auftreten, nach dieser Regel hätten Brüder genannt werden können. Aber du meinst mit Rücksicht auf die Gesinnung vom Standpuncte des allgemein menschlichen Rechtes und Geistes? — Wenn das aber, wer war dann mehr Brüder als die Apostel, welche er besonders lehrte und die er seine Mütter und seine Brüder nannte? Oder wenn alle, weil Menschen, darum Brüder waren, so war es unsinnig, wenn man gleichsam als etwas Außerordentliches meldete: „Siehe deine Brüder sind da und suchen dich,“ da ja im Allgemeinen alle Menschen in diesem Sinne Brüder sind. Uebrig bleibt also nur, in Gemäßheit obiger Erörterung anzunehmen, daß sie Brüder genannt werden wegen ihrer Verwandtschaft, nicht rücksichtlich ihrer Zuneigung, nicht rücksichtlich ihrer Nation, nicht rücksichtlich ihrer natürlichen Abkunft, sondern in demselben Sinne, worin Lot Bruder Abrahams, Jakob Bruder Labans genannt worden ist, in demselben Sinne, worin auch die Töchter Salphaads ihr Erbtheil nahmen unter ihren Brüdern, in demselben Sinne, worin auch Abraham selbst die Sara, seine Schwester, zur Frau gehabt hat. Denn er sagt: „In Wahrheit ist sie meine Schwester von Vaters Seite her, d. h. sie ist eine Tochter, des Bruders nicht der Schwester. Denn wie läßt es sich anders erklären, daß Abraham, der gerechte Mann, die Tochter seines Vaters zur Frau genommen, da doch bei den ersten Menschen die Schrift, um nicht das Ohr zu beleidigen, eben diesen Punct nicht namhaft macht, indem sie lieber will verstanden sein, als es ausgesprochen haben, und da Gott durch ein Gesetz hernach feststellt und drohet: „Wenn Jemand seine Schwester nimmt, seines Vaters Toch„ter oder seiner Mutter Tochter und ihre Schaam sieht und „sie wiederum seine Schaam sieht; das ist Blutschande, und „sie sollen ausgerottet werden von den Söhnen ihres Volkes. „Er hat die Schaam seiner Schwester entblößet, er soll seine „Missethat tragen.“

Das hattest du schlecht Unterrichteter, nicht gelesen und indem du von dem ganzen Ozean der h. Schriften absiehst, hast du frevelhafter Weise auf die Jungfrau deinen Unsinn entladen, gerade wie jener von dem man erzählt, er sei dem Volke unbekannt gewesen, und da er keine gute That habe ausdenken können, wodurch er berühmt würde, habe er den Dianatempel angezündet. Da aber Niemand diesen Frevel am Heiligthum angegeben, erzählt man, sei er selbst hervorgetreten, und habe ausgerufen, er habe das Feuer angelegt. Als nun die Regierung von Ephesus fragte, weshalb er dieses habe thun wollen, habe er geantwortet: darum, damit ich, der ich es in einer guten Weise nicht konnte, in einer schlechten Allen bekannt werde. Das nun erzählt die griechische Geschichte. Du aber hast den Tempel des Leibes unsers Herrn in Brand gesteckt, du hast geschändet das Heiligthum des h. Geistes, aus dem, wie du willst, ein Viergespann von Brüdern, und Schwestern in Menge hervorgegangen. Endlich vereinest du deine Stimme mit den Juden und sprichst: „Ist das nicht des Zimmermanns Sohn? heißt nicht seine Mutter Maria? und sind nicht seine Brüder Jakobus und Joses und Simon und Judas und alle seine Schwestern bei uns? Das Wort Alles wird aber nur von einer Menge gebraucht. Wer, ich bitte, kannte dich auch nur vor dieser Gotteslästerung, wer hätte auch nur zwei Kreuzer für dich gegeben? — Erreicht hast du, was du wolltest, du bist berühmt geworden in dem Frevel. Ich selbst, der ich wider dich schreibe, weiß nicht, da ich doch mit dir in derselben Stadt lebe, ob, wie man zu sagen pflegt, du weiß oder schwarz bist. Ich übergehe die Sprachschnitzer, wovon dein ganzes Buch voll ist. Ich schweige von jenem lächerlichen Exordium. O Zeiten! o Sitten! Ich fordere keine Beredsamkeit, die du selbst nicht besitzest, und nichts desto weniger bei dem Mitbruder Craterius verlangt hast. — Ich sage, ich verlange nicht Glanz der Rede, Redlichkeit des Gemüthes fordere ich; denn bei Christen ist es ein großer Fehler gegen die Reinheit der Sprache und ein großer Schnitzer, etwas Schändliches zu erzählen oder zu thun. Ich komme zum Schlusse und werde dich in einen Cornutus einschließen und will so mit dir zu Werke gehen, als hätte ich oben noch nichts gesagt; und behaupte in derselben Weise seien dieselben Brüder des Herrn genannt, in welcher Joseph Vater genannt worden.

„Ich, heißt es, und dein Vater haben dich mit Schmer„zen gesucht. Das sind Worte der Maria, nicht der Juden.

Auch selbst der Evangelist berichtet: „und sein Vater und seine „Mutter wunderten sich über das, was über ihn gesagt ward." Außerdem giebt es noch andere Stellen, wo sie Eltern genannt werden, die wir schon aufgezählt haben. Und damit du nicht etwa von der Korrektheit der Codices einen Vorwand hernehmest, weil du dir einmal auf eine ganz abgeschmackte Weise in den Kopf gesetzt hast, die griechischen Ausgaben seien verfälscht, berufe ich mich auf das Evangelium des Johannes, worin ganz ausdrücklich geschrieben steht: „Philippus fand den „Nathanael und sprach zu ihm: den, von welchem Moses im „Gesetzbuch und die Propheten geschrieben haben, haben wir „gefunden, Jesus, den Sohn Josephs von Nazareth." Gewiß wird das auch in deiner Ausgabe stehen. Nun so antworte mir denn, wie ist Jesus Sohn Josephs, da es doch feststeht, daß er vom h. Geiste gezeuget? war Joseph wirklich sein Vater? Wiewohl du ziemlich beschränkt bist, so wirst du doch nicht wagen, dies zu bejahen. Oder wurde er dafür gehalten? Nun so lasse uns in gleichem Sinne sie für Brüder halten, in welchem er für den Vater gehalten worden.

Da jedoch nun unsere Rede schon über die Felsen und die seichten Stellen hinausgesteuert, so müssen wir die Segel ausspannen und gegen seine Schlußrede losfahren, in welcher er sich hochgelahrt vorkommt, indem er sich auf den Tertullian als Zeuge beruft und die Worte des Viktorinus, des Bischofes von Poitiers anführt. Was nun den Tertullian angeht, so sage ich weiter nichts, als daß er außer der Kirche stand. Dann aber behaupte ich in Betreff des Viktorinus dasselbe, was in Betreff der Evangelisten, nämlich, daß er von Brüdern des Herrn gesprochen habe, nicht von Söhnen der Maria. Von Brüdern in dem Sinne, den wir oben angegeben, mit Rücksicht auf Verwandtschaft nämlich, nicht in Beziehung auf natürliche Abkunft.

Doch wir treiben uns in Kleinigkeiten herum, verlassen die Quelle der Wahrheit und folgen bloß schwankenden Meinungen. Kann ich dir nicht die ganze Reihe alter Schriftsteller anführen, einen Ignatius, Polycarpus, Irenäus, Justinus den Märtyrer und noch viele andere apostolische und beredte Männer, die gegen den Hebion, und den Theodot von Byzanz und den Valentinus dieselbe Ansicht in Büchern voll von Weisheit niedergelegt haben? Hättest du diese je gelesen, so würdest du besser unterrichtet sein. Doch ich halte es für besser, kurz auf das Einzelne zu erwidern, als durch längeres Verweilen meine Abhandlung in die Länge zu zie-

hen. Jetzt will ich mich in dem Puncte mit dir befassen, wo du, indem du die Jungfräulichkeit mit der Ehe vergleichst, hast beredt sein wollen. Ich habe über dich gelacht und das Sprichwort ist mir eingefallen: Wir haben ein Kameel tanzen gesehen. Du sagst: sind denn die Unverehlichten besser als Abraham, Isaak und Jakob, die in der Ehe gelebt haben? Werden nicht tagtäglich durch die Hand Gottes Kinder in dem Mutterleibe geschaffen, so daß wir einen Grund hätten zu erröthen, wenn Maria sich nach der Geburt vermählt hätte? Wenn jene Leute also dieses für etwas Unehrbares halten, so müssen sie nothwendig auch leugnen, Gott sei aus dem Leibe einer Jungfrau geboren worden.

Denn nach ihrer Ansicht muß es unanständiger sein, daß Gott durch den Leib einer Jungfrau geboren sei, als daß die Jungfrau sich mit ihrem Manne verbunden habe nach der Geburt. — Wenn du willst, kannst du noch manches andere Unbequeme, was mit der Zeugung verbunden ist, hinzufügen, die neunmonatliche Schwangerschaft, die Geburt ꝛc. Beschreibe das Kind selbst, wie es eingehüllt ist in die natürliche Verhüllung; füge hinzu die harten Krippen, das Winseln des Kleinen, die Beschneidung am achten Tage, die Zeit der Reinigung, um dasselbe nur ja als unrein darzustellen. Wir erröthen nicht, schweigen nicht. Je demüthiger es ist, was er für mich gelitten, um so mehr bin ich ihm Dank schuldig. Und wenn du Alles hervorgehoben hast, so wirst du nichts Schmachvolleres vorbringen als das Kreuz, was wir bekennen und glauben, und worin wir über unsere Feinde triumphiren.

Gleich wie wir das was geschrieben steht, nicht leugnen, so weisen wir das, was nicht geschrieben, ab. Daß Gott von einer Jungfrau geboren worden, das glauben wir, weil es geschrieben steht. Daß Maria nach der Geburt sich vermählt, das glauben wir nicht, weil es nicht geschrieben steht. Nicht jedoch sage ich dieses aus dem Grunde, als ob ich hiedurch die Ehe verdammen wollte, gibt es ja doch ohne die Ehe keine Virginität; sondern weil es uns nicht erlaubt ist, über heilige Männer nach Belieben etwas zu bestimmen. Denn wir können mit demselben Schein der Möglichkeit behaupten, Joseph habe auch mehrere Weiber gehabt, weil Abraham mehre gehabt habe, weil Jakob mehre gehabt habe, und von diesen Weibern seien die Brüder des Herrn, wie ja einige mit mehr kecker denn frommer Verwegenheit erdichtet haben. Du sagst, Maria sei nicht Jungfrau

geblieben, ich glaube aber mehr Grund zu haben, wenn ich behaupte, daß auch selbst Joseph beständig die Virginität um der Maria willen bewahrt habe, damit aus einer jungfräulichen Ehe ein jungfräulicher Sohn geboren würde. Denn wenn man einem heiligen Manne Unzucht nicht zuschreiben darf, und wenn es nicht ausdrücklich geschrieben steht, daß er noch ein anderes Weib gehabt, er aber für die Maria, die man für sein Weib hielt, mehr Beschützer denn Ehegatte war: so bleibt nur die Annahme übrig, derjenige, der da verdiente, Vater des Herrn genannt zu werden, sei jungfräulich geblieben nebst der Maria. Wenn ich nun über das Verhältniß der Jungfrauschaft zu der Ehe einiges sagen werde, so bitte ich meine Leser dringend, nicht zu glauben, als wollte ich auf Unkosten des ehelichen Lebens die Jungfrauschaft hervorheben, und einen Unterschied machen zwischen den heiligen Männern des alten und neuen Bundes, d. i. zwischen denjenigen, die in der Ehe gelebt haben, und denjenigen, die sich des Umganges mit dem andern Geschlechte gänzlich entzogen haben. Sie sind vielmehr nach dem Charakter der Zeiten anders zu beurtheilen als wir, auf welche die Fülle der Zeiten gekommen ist. Solange jenes Gesetz gedauert: „wachset und vermehret euch und erfüllet die Erde," und „verflucht sei die Unfruchtbare, die keinen Samen bringt in Israel," ehelichten alle und wurden geehlicht, verließen Vater und Mutter und wurden Ein Fleisch. Als aber jene Stimme erscholl: „die Zeit ist kurz; übrig ist, daß diejenigen, welche Weiber haben, so seien, als haben sie keine, unserm Herrn anhängend werden wir ein Geist mit ihm," Und warum das? „weil der Unverehelichte bedacht ist auf das, was Gottes ist, wie er Gott gefallen möge. Und dies ist der Unterschied zwischen dem Weibe und der Jungfrau. Die Unverheirathete ist bedacht auf das, was Gottes ist, damit sie sowohl dem Körper als dem Geiste nach heilig sei. Die Verehelichte ist bedacht auf das, was der Welt ist, wie sie dem Manne gefallen möge.

Warum kläffst du mir entgegen? was sträubst du dich? Das auserwählte Gefäß sagt dieses: Und sie ist getheilt, spricht es: Weib und Jungfrau. Siehe, wie glücklich ist diejenige, die sogar auch den Namen ihres Geschlechtes verloren. Die Jungfrau wird nicht Weib genannt. „Die Unverheirathete ist bedacht auf das, was des Herrn ist, auf daß sie sowohl dem Körper als dem Geiste nach heilig sei." Der Begriff einer Jungfrau ist, daß sie heilig sei dem Kör-

per und Geiste nach; denn nichts nützt es, ein jungfräuliches Fleisch zu haben, wenn man im Herzen vermählt ist. Die Verehelichte aber ist bedacht auf das, was der Welt ist, wie sie dem Manne gefallen möge. Meinst du, es sei eins und dasselbe, Tag und Nacht dem Gebete obliegen, dem Fasten obliegen; und zur Ankunft des Gemahls sich das Gesicht putzen, kurze Schritte machen, Liebkosungen erheucheln? — Sie thut dieses, und erscheint um so häßlicher; sie entstellt in verkehrter Weise die Gaben der Natur. Diese läßt sich vor dem Spiegel bemalen, und strebt zur Schmach des Schöpfers schöner zu sein als sie geschaffen ist. Hier schwätzen die Kleinen, die Dienerschaft ist in Bewegung, die Kinder werden geherzt und geküßt, die Ausgaben werden berechnet, die Anschaffungen berathen. Hier richtet der Köche geschäftige Zahl die Fleischspeisen zu, hier plaudert die Schaar der Weberinnen. Inzwischen wird gemeldet, der Mann sei mit seinen Freunden angekommen. Jene fliegt, einer Schwalbe gleich, durch alle Gemächer und forscht, ob das Bett prunke, ob der Boden gekehrt, ob die Pokale geschmückt, ob das Frühmahl zugerüstet sei. Antworte mir doch, wo unter solchen Beschäftigungen der Gedanke an Gott bleibe! Und das sind glückliche Häuser. Uebrigens, wo die Pauken erschallen, die Flöte tönt, die Leier klingt, die Cymbel rauscht, welche Furcht Gottes ist da? — Der Parasite gefällt sich, weil er schimpflich behandelt wird, es treten herein der Wollust bestimmte Opfer und mit durchsichtigen Kleidern werden sie schamlosen Augen blos gestellt. An ihnen hat entweder das unglückliche Weib Vergnügen und geht zu Grunde, oder es nimmt daran Anstoß und der Gemahl wird zum Hader gereizt. Daher denn Uneinigkeit — die Pflanzschule der Scheidung. Oder aber, wenn es irgend ein Haus gibt, wo jenes nicht geschieht und das ist ein seltener Vogel, wie müssen denn nicht dennoch selbst die Hauswirthschaft, die Erziehung der Kinder, die Bedürfnisse des Ehegatten, die Zucht des Gesindes vom Gedanken an Gott abziehen? Bei Sara, sagt die Schrift, hatte aufgehört, was bei Weibern zu geschehen pflegt, worauf zu Abraham gesagt wird: In allem, was dir Sara sagt, höre auf ihre Stimme. Diejenige, so nicht der Angst und den Schrecken der Geburt unterworfen ist, bei der die monatliche Reinigung wegfällt und die aufgehört hat, Weib zu sein, ist befreit von dem Fluch Gottes, die ist nicht auf ihren Mann hingewendet, sondern im Gegentheil wird der Mann ihr unterworfen und durch des Herrn Stimme ihm

befohlen, „in allem was dir Sara sagt, höre auf ihre Stimme:“ und so beginnen sie denn dem Gebete obzuliegen. Denn so lange Pflichten des Ehestandes zu erfüllen sind, so lange wird das Gebet vernachläßiget.

Ich leugne nicht, daß es heilige Wittwen, ich leugne nicht, daß es heilige Gattinnen, daß es heilige Weiber gebe. Allein dann aber nur in dem Falle, daß sie aufgehört haben, Weiber zu sein, daß sie selbst in dem ehelichen Leben die Keuschheit der Jungfrauen nachahmen. Das ist es, was der Apostel in Kürze durch Christus, der in ihm redet, bezeugt hat: die Unverheirathete ist bedacht auf das, was Gottes ist, wie sie Gott gefalle; die Verheirathete hingegen ist bedacht auf das, was der Welt ist, wie sie dem Manne gefallen möge,“ indem er hierüber unserm Verständnisse freies Feld läßt. Doch legt er Niemanden eine Pflicht auf oder ein Joch, sondern das, was löblich ist, räth er an, indem er will, „daß Alle seien wie er.“ Und obgleich er in Bezug auf die Jungfräulichkeit ein Gebot des Herrn nicht hat, weil solche über den Menschen hinausliegt, und es gewissermaßen unverschämt wäre, gegen die Natur zu zwingen und mit andern Worten zu sagen: ich will, daß ihr seid, was die Engel sind, weshalb auch die Jungfrau ein größeres Verdienst hat, insofern sie das verschmäht, wodurch sie, wenn sie es thäte, nicht sündigen würde: so fügt er nichts desto weniger in dem hiermit Zusammenhängenden bei: „Ich will aber, als ein vom Herrn Begnadigter gläubig zu sein, einen Rath ertheilen. Ich erachte also, dieses sei wegen der obwaltenden Bedrängniß gut, daß es für den Menschen gut sei, so zu sein.“ Was für eine Bedrängniß ist das? „Wehe den Schwangern und den Säugenden an jenem Tage.“ Daher wächst der Wald nach, damit er wieder gefällt werde; daher wird der Acker besäet, damit er wieder abgemähet werde. Die Welt ist schon angefüllt, die Erde faßt uns nicht. Täglich würgen uns Kriege, reißen uns Seuchen dahin, verschlingt uns Schiffbruch, und nichts desto weniger zanken wir über die Zeiten. Aus dieser Zahl sind diejenigen, „die dem Lamme nachfolgen, die ihre Kleidung nicht befleckt haben, denn sie sind Jungfrauen geblieben.“ Merke auf, was das bezeichnet: „sie haben nicht befleckt.“ Ich wage es nicht, dies zu erklären, damit nicht Helvidius getadelt werde. Was du aber sagst, daß es selbst in Buden noch Jungfrauen gebe, so sage ich dir noch mehr, daß es unter diesen auch Buhlerinnen

gebe, und daß es auch, worüber du dich noch mehr wundern magst, geistliche Kuppler gebe, und schamlose Mönche. Wer aber sollte nicht sogleich einsehen, daß weder eine Budendirne Jungfrau, ein Buhler Mönch, noch ein Geistlicher Kuppler sein könne. Trägt denn die Jungfrauschaft die Schuld, wenn Jemand, der da Jungfrauschaft heuchelt, in Unzucht lebt? — Ich bin fest überzeugt, um von den andern Personen zu schweigen und von der Jungfrau zu reden: eine Weibsperson, die Budendienste leistet, bleibt, ob dem Körper nach, weiß ich nicht, doch dem Geiste nach, das weiß ich, nicht Jungfrau.

Doch ich bin Rhetor geworden, und habe mich nach Declamatoren Art ein Bischen ergangen. Du aber, Helvidius, hast mich dazu genöthigt, indem du, während das Evangelium hell leuchtet, behauptest, gleiches Lob verdiene Jungfrau und Ehefrau. Doch, weil ich glaube, daß du, durch Wahrheit überwunden, zu Schmähungen meines Wandels und Lästerungen greifen wirst (denn es pflegen das auch die Weiber zu thun, die im Winkel ihren überlegenen Herren alles Uebel wünschen), so will ich dir zum Voraus sagen: nur zum Ruhme werden mir deine Lästerungen gereichen, da du mit demselben Munde mich zerfleischest, womit du die Maria herabgewürdigt hast, und deine hündische Redseligkeit in gleicher Weise den Diener und die Mutter des Herrn trifft.

Die Mainzer Buchhandlung von Kirchheim, Schott und Thielemann, hat so eben eine Broschüre unter dem Titel:

Promemoria in Sachen des Hermesianismus, oder aktenmässige Darstellung der Hermesischen Streitigkeiten in der Erzdiözese Köln (1837)

herausgegeben und hat die Erklärung hinzugefügt, diese Schrift habe schon zur Versendung bereit gelegen, als die erste Nachricht von der Verhaftnehmung des Herrn Erzbischofs von Köln sich verbreitet habe. Die Richtigkeit dieser Angabe lassen wir auf sich beruhen. Jedenfalls ist dies Promemoria ein eben so sprechender als betrübender Beweis, wie wenig denjenigen Männern, welche die hermesischen Streitigkeiten in der Erz-

diözese Köln hervorgerufen haben, die Wahrheit heilig ist. Dieses Promemoria ist ein sprechendes Denkmal, bis zu welchem Grade der Verblendung der Ungerechtigkeit im Urtheil der Mensch sich von Vorurtheilen, von Privatinteressen kann hinreißen lassen. Der Redacteur dieser Schrift, der sich sehr bezeichnend einen Weltmann nennt, hat offenbar Gelegenheit gehabt sich zu unterrichten und die Wahrheit in dieser Sache zu sehen. Leider aber hat er diese Gelegenheit mißbraucht, leider hat er die Wahrheit nicht sehen wollen. Eine nicht geringe Anzahl von Thatsachen, welche unser Weltmann erzählt, sind falsch, andere sind entstellt und unter durchaus falsche Gesichtspuncte gebracht, und alles dies mit einer Geschicklichkeit, welche Anerkennung verdiente, wenn sie nicht so schlechten Zwecken dienen müßte. Eine Nachweisung dieser falschen Angaben, Entstellungen und Verdrehungen ist hier nicht an ihrer Stelle. Sie ist auch für alle diejenigen nicht nöthig, welche die Wahrheit in diesen Streitigkeiten sehen wollen. Ueber das meiste, was in dem Promemoria erzählt wird, liegen dem Publicum die Actenstücke *) selbst vor, und es bedarf nur einer Vergleichung derselben, um einzusehen, wie actenwidrig die Darstellung des Kölner Weltmanns ist, wie schlecht der Dienst ist, den er der Wahrheit leisten will. Freilich negativ hat sich der Weltmann allerdings Verdienst um die Wahrheit in die Sache erworben; allein es ist dies ein sehr trauriges Verdienst, die Verdienst, welches darin besteht, daß man recht auffallend an dem Kölnischen Weltmanne sehen kann bis zu welchem Grade der Frechheit er und seine Parthei es gebracht haben, wie wenig er verlegen in der Wahl seiner Mittel ist, wenn sie nur zum Zwecke dienen. Wir wollen nur Eine Bemerkung beifügen. Muratori, der ein Jahrhundert den Ruf eines durchaus orthodoxen Mannes genossen, dessen Schriften in der ganzen katholischen Welt

*) S. 1) Ein auffallendes Factum zur gerechten Beurtheilung ꝛc. Bonn 1838. 2) Beurtheilung der Thatsachen u. s. w. Zweite vervollständigte und durch eine Reihe von authentischen Actenstücken vermehrte Auflage. Frankfurt a. M. bei Osterrieth, 1838. 3) Das Priester-Seminar in Köln unter den Erzbischöfen Ferdinand August und Clemens August mit einem Anhange von 53 neuen Urkunden. Köln, 1838, bei Eisen. 4) Ehrenrettung Muratori's. Trier bei Gall, 1838, auch im 27. Hefte S. 209 dieser Zeitschrift, und die Trierer Zeitung, in welcher der Professor Biunde an einem besondern Puncte gezeigt hat, daß von dem Berichte des **Promemoria** über denselben gerade das Gegentheil wahr ist.

bekannt und hochgeschätzt sind, dessen Buch de ingeniorum moderatione die Empfehlung und Gutheißung sehr vieler Ordinariate aus den verschiedensten Ländern der katholischen Christenheit hat, über welches sich Benedict XIV. in der rühmlichsten Weise ausgesprochen hat, ein Werk, welches unzählige Mal in Italien gedruckt ist, Muratori's Rechtgläubigkeit mußte verdächtigt, (S. S. 31. des Promemoria) einer der größten Gelehrten aller Zeiten eines der hellsten Lichter der katholischen Kirche, mußte verketzert werden, lediglich, damit man Grund habe auch die Hermesianer zu verketzern, die dasselbe lehrten, was Muratori gelehrt hat. Dieses Eine Factum ist laut sprechend: es allein ist geeignet, jedem nicht ganz Befangenen die Augen zu öffnen, und zu zeigen, daß man in Köln etwas anders gewollt hat, als die katholische Lehre aufrecht erhalten, zu zeigen, daß diejenigen Männer, welche hier die rechte Lehre bestimmen wollten, einen ganz andern Maasstab für die Orthodoxie der katholischen Lehre hatten, und haben, als den, der bisher in der gesammten katholischen Welt dafür gegolten hat. —

Der Stolze und der Demüthige, eine Parallele.

1. Des Stolzen ganzes Sehnen ist Größe vor sich und vor Andern, des Demüthigen Sehnen ist Untadelhaftigkeit vor Gott.

2. Des Stolzen Augenmerk ist gerichtet auf eigne Vorzüge und auf Anderer Mängel.

Des Demüthigen Augenmerk ist umgekehrt gerichtet auf eigne Mängel und Anderer Vorzüge.

3. Dem Stolzen erscheinen die eignen Fehler klein, die Fehler Anderer groß.

Dem Demüthigen umgekehrt erscheinen die eignen Fehler groß, die der Andern klein.

4. Der Stolze deckt eigne Fehler zu und Anderer Fehler auf.

Der Demüthige deckt Anderer Fehler zu und deckt eigne Fehler auf und legt sie ab.

5. Des Stolzen Freude ist es, Andere unter sich zu sehen und an ihnen Fehler zu entdecken.

Des Demüthigen Freude ist es Andere über sich zu sehen und fehlerlos, er bietet alle Kraft auf, ihnen nachzukommen.

6. Der Stolze entschuldigt sich.

Der Demüthige bessert sich.

7. Der Stolze spricht gern über Anderer Fehler und drückt Anderer Vorzüge herab.

Der Demüthige bereuet eigne Fehler und erhebt Anderer Vorzüge.

8. Der Stolze ist strenge und unerbittlich gegen Andere, gegen sich selbst nachsichtig.

Der Demüthige ist strenge gegen sich selbst, gegen Andere ist er nachsichtig, und nimmt gern Entschuldigungen an.

9. Der Stolze findet sein Thun ohne Tadel, an jedes Andern hat er auszusetzen.

Der Demüthige bemerkt an seinem Thun gar häufig viel Tadelnswerthes; Anderer Thun läßt er, soweit er darf, unbeurtheilt.

10. Des Stolzen Urtheil soll immer richtig sein: jeder Widerspruch, so gegründet er ist, macht ihn unwillig und erregt sein Mitleiden.

Der Demüthige ist mißtrauisch gegen sein eigenes Urtheil und prüft es strenge und nimmt gern Belehrung an.

11. Der Stolze hat unsägliche Freude über jedes Kleine, was er vollbracht hat.

Der Demüthige hat nicht Rast noch Ruhe, bis er zur Vollkommenheit gelangt sei.

12. Der Stolze fühlt sich erhaben über die ihn umgebende Menschheit und danket Gott, daß er nicht ist, wie Andere. (Gefallen an sich: Mißfallen an Anderen).

Der Demüthige sieht in jedem Menschen ein Ebenbild Gottes, wie er: erschaffen für den Himmel.

13. Der Stolze sieht die Welt im Argen liegen: der Demüthige vor den meisten Anderen sich selbst. Denn wie jener alle Anderen besser kennet als sich, so kennet dieser sich selbst besser, als alle Anderen.

14. Und findet der Demüthige dann auch keine Fehler an sich, so spricht er mit dem Apostel Paulus: „durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin" und: bin ich mir auch wohl selbst nicht bewußt: Gott ist es, der mich richtet.

Der Stolze hingegen gibt sich selbst die Ehre und vergißt, daß Gott in ihm wirkte und er nur mit Gott that, was er thun sollte und so einem Knechte gleich ist, der gethan hat, was ihm geboten war.

Qui negat, conceptus analogicos dari de deo, sed eos proprios esse propugnat, quod recentiorem Theologorum non pauci faciunt, concedere non potest, dari mysteria de deo, et ad omnes quaestiones de modo essentiae et operationis divinae respondere debet.

Zur Beantwortung der Aufgabe ist es nothwendig, im voraus a) die eigenthümlichen Begriffe, b) die Geheimnisse und c) den Sinn der Fragen nach dem Wie näher kennen zu lernen.

Ad a. Unsere Begriffe von Gott sind eigenthümliche, wenn wir uns die Wesenheit und die Beschaffenheiten Gottes ihrer Natur oder ihrer Qualität nach vorstellen können.

Ad b. Ein Sein oder Wirken Gottes ist uns ein Geheimniß, 1) wenn wir uns die Natur dieses Seins oder Wirkens nicht vorstellen können oder 2) wenn wir nicht begreifen können, wie dasselbe möglich sei. Wer keine Geheimnisse über Gott zugeben will, muß also 1) angeben können, wie das Sein oder Wirken Gottes vorstellbar sei, und 2) er muß erklären können, wie dasselbe möglich sei.

Ad c. Wenn man nach dem Wie eines Seins oder Wirkens Gottes fragt, so fordert man entweder 1) daß angegeben werde, wie ein Sein oder Wirken Gottes vorstellbar sei oder 2) daß erklärt werde, wie dasselbe möglich sei. Die Fragen, die hier entstehen, sind also die nämlichen, die oben unter b) angegeben sind.

Die ganze Aufgabe befaßt demnach folgende zwei Fragen:

1) Wenn unsere Begriffe von der Wesenheit und den Beschaffenheiten Gottes eigenthümliche sind, läßt sich dann jedes Sein oder Wirken Gottes vorstellbar machen?
2) Läßt sich unter derselben Voraussetzung erklären, wie das Sein oder Wirken Gottes möglich sei?

Ad 1. Diese Frage enthält zwei Theile: 1) ob unter der vorausgesetzten Bedingung jedes Sein Gottes und 2) ob unter derselben Bedingung jedes Wirken Gottes vorstellbar sei. Als ein Sein Gottes kann nichts gedacht werden, als die Wesenheit, die Beschaffenheiten und die Verhältnisse Gottes. Nach der obigen Voraussetzung sind uns die Wesenheit und die Beschaffenheiten Gottes ihrer Qualität nach bekannt. Der erste Theil der Frage kann daher nur auf die Verhältnisse in Gott bezogen werden. Alles, was hier beantwortet werden muß, ist demnach Folgendes: Müssen wir uns 1) jedes Verhältniß in

Gott und 2) jedes Wirken Gottes seiner Natur nach vorstellen können, wenn die Begriffe von der Wesenheit und den Beschaffenheiten Gottes eigenthümliche sind? Ich antworte in Ansehung der Wirkungen Gottes zuerst. Nach der Lehre der Offenbarung ist Gottes Wesenheit eine bloß erkennende und wollende Kraft, und nach der Voraussetzung ist dieser Begriff der Wesenheit ein eigenthümlicher. Alles Wirken Gottes ist folglich ein Erkennen oder Wollen, und da das Erkennen und Wollen seiner Natur nach vorstellbar ist, so muß auch alles Wirken Gottes seiner Natur nach vorstellbar sein. Was die Verhältnisse in Gott betrifft, so ergibt sich die Antwort eben so leicht. Die Verhältnisse in Gott sind ihrer Natur nach bestimmt durch die Beschaffenheiten und Wirkungen die zu einander in einem Verhältnisse stehen, und durch das Wesen, in dem sie begründet sind. Da wir nun jene Beschaffenheiten und Wirkungen und dieses Wesen der Qualität nach kennen, so müssen wir uns auch die Natur der Verhältnisse Gottes vorstellen können.

Ad 2. Wie ein Sein oder Wirken Gottes möglich sei, läßt sich offenbar dann, aber auch nur dann erklären, wenn wir dasjenige, worin das Sein oder Wirken begründet ist, und zwar in sofern, als es darin begründet ist, kennen. Der Grund eines Seins oder Wirkens Gottes kann nur liegen: 1) in der Wesenheit und den Beschaffenheiten Gottes und 2) in äußern Umständen. Es fragt sich daher erstens, in wie weit wir die Wesenheit und die Beschaffenheiten Gottes kennen. Die Antwort auf diese Frage hat keine Schwierigkeit. Aus der Offenbarung wissen wir, daß die Wesenheit und die Beschaffenheiten Gottes dem Grade und der Ausdehnung nach unendlich sind, und nach der Voraussetzung wissen wir ebenfalls, wie dieselben qualifizirt sind. Wir kennen also die Wesenheit und die Beschaffenheiten Gottes nach allen Seiten, und folglich muß die Möglichkeit jedes Seins und Wirkens Gottes erklärt werden können, insofern der Grund dieses Seins und Wirkens in Gott liegt. Wenn ich daher frage: wie ist es möglich, daß Gott durch sich selbst sein könne, daß er etwas aus nichts hervorbringen oder daß er die zukünftigen freien Handlungen, unfehlbar vorher sehen könne; so müssen sich diese Fragen beantworten lassen, wenn die Wesenheit, die Macht, das Erkennen Gottes der Qualität nach bekannt ist.

Der Grund eines Seins oder Wirkens Gottes, kann zweitens wie oben gesagt worden ist, in äußern Umständen liegen. Es fragt sich daher, ob wir auch diese kennen. Um

behaupten zu können, daß wir jedesmal die äußern Umstände kennen, die auf ein Sein oder Wirken Gottes eingeschlossen sind, ist offenbar erforderlich, daß unser Erkenntnißvermögen dem Grade und der Ausdehnung nach unendlich sei. Die Frage, ob sich unter der Voraussetzung, daß unsere Begriffe von Gott eigenthümliche sind, erklären lasse, wie jedes Sein und Wirken Gottes möglich sei, muß daher so beantwortet werden: diese Erklärung muß allzeit gegeben werden können, wenn entweder gar keine äußern Umstände in Betracht kommen, oder wenn diejenigen, welche in Betracht kommen, sich übersehen lassen. Frage ich z. B. wie ist es möglich, daß der gütige Gott diese mit so vielen physischen und moralischen Uebeln angefüllte Welt erschuf, so ist offenbar keine Erklärung möglich, wenn wir nicht alle möglichen Weltsysteme übersehen und dadurch begreifen, daß Gott keine bessere Welt erschaffen konnte. Frage ich: wie ist es möglich, daß Gott Einige ohne Rücksicht auf Verdienste oder Mißverdienste reprobiren konnte; so läßt sich das Wie erklären, weil wir hier die äußern Verhältnisse angeben können, die Gott zu jener Reprobation bestimmt haben.

Morgengedanken am Sonntage.
Von Schiller.

Gott der Wahrheit, Vater des Lichts! zu Dir blick' ich mit dem ersten Morgenstrahl empor, und bete dich an. Du erforschest mich, Gott! du siehst jedes Zittern des betenden Herzens von Fern. Ach! so kennst du auch dies heiße Verlangen meiner Seele nach Wahrheit. Oft hüllte banger Zweifel meine Seele in Nacht ein, oft ängstigte sich mein Herz — Gott! du weißt's — und rang nach himmlischer Erleuchtung von dir in die umnachtete Seele. — Ich sah den schrecklichen Abgrund vor mir, an dem ich schon schwindelte, und dankte der göttlichen Hand, die mich so wohlthätig zurückzog. Sei noch ferner bei mir, mein Gott und Vater! denn die Tage sind da, wo die Thoren auftreten und sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott! — Du hast mich zu trüben Tagen aufbehalten, mein Schöpfer, — zu Tagen, wo der Aberglaube zu meiner Rechten ras't und der Unglaube zu meiner Linken spottet. Da steh' ich, und schwanke oft im Sturme, und ach! das schwankende Rohr würde knicken, wenn du es nicht empor hieltest, mächtiger Erhalter deiner Geschöpfe, Vater Derer, die dich suchen! — Was bin ich ohne Wahrheit

ohne diese Führerin durch des Lebens Labyrinthe? Ein Wanderer, der in der Wüste irrt, den die Nacht überfällt, dem kein Freund, kein führender Stern den Pfad erhellt. Zweifelsucht, Ungewißheit, Unglaube, ihr beginnt mit Qual und endigt mit Verzweiflung. Aber Wahrheit, du führest uns sicher durch's Leben, trägst uns die Fackel vor im finstern Thale des Todes und bringst uns in den Himmel zurück, von dem du ausgegangen bist. Ach, mein Gott! so erhalte mein Herz in Ruhe, in derjenigen heiligen Stille, in der uns die Wahrheit am liebsten besucht. Die Sonne spiegelt sich nicht in der stürmischen See, aber aus der ruhigen, spiegelhellen Fluth strahlt sie ihr Antlitz wieder. So ruhig erhalte auch dies Herz, daß es fähig sei, dich o Gott! und den du gesandt hast, Jesum Christum, zu erkennen; denn nur Dies ist Wahrheit, die das Herz stärkt und die Seele erhebt. Hab' ich Wahrheit, so hab' ich Jesum, hab' ich Jesum, so hab' ich Gott; hab' ich Gott, so hab' ich Alles. Sollt ich mir durch die Weisheit der Welt, die Thorheit ist vor dir, mein Gott! dieses Kleinod, diesen himmelerhebenden Trost rauben? Nein! wer die Wahrheit haßt, sei mein Feind; und wer sie mit einfältigem Herzen sucht, den umarm ich mit Bruderfreuden. Die Glocke schallt, die mich in den Tempel ruft. Ich eile, dort mein Bekenntniß zu befestigen, mich in der Wahrheit stark zu machen und mich auf Tod und Ewigkeit vorzubereiten. O, so leite mich doch, mein Vater! öffne mein Herz den Eindrücken der Wahrheit, daß ich stark genug sei, sie auch den Meinen zu verkündigen, dann sind sie glücklich. Wissen sie doch, daß du ihr Gott und Vater bist, daß du sandtest Jesum, deinen Sohn, und den Geist, daß er die Wahrheit bezeugen soll. Haben sie doch für jeden Kummer dieses Lebens Stärkung, und für die Leiden des Todes den seligen Trost, einer frohen Ewigkeit.

Nun, mein Gott! du magst mir Alles nehmen — jedes herzfesselnde Erdenglück, jede betäubende Weltfreude — laß mir nur die Wahrheit: so hab ich Glück und Freude genug.

Darf ich dich bitten, Allgütiger! darf ich dich flehen mit diesem bebenden Herzen und dieser zitternden Thräne im Auge — so erbarme dich auch der Irrenden. — Sind sie doch unter allen Elenden der Erde deiner Hülfe am dürftigsten. Sie können sich deiner Sonne nicht freuen, und nicht des lieblichen Mondes; denn Nacht ist ihre Seele und voll bitteren Kampfs ihr Herz. Ach! so erbarme dich ihrer Angst, laß sie hören die Stimme der Wahrheit, daß sie stehen, zittern

und umlenken und ihrem himmlischen Rufe folgen. Bring' uns Alle hinüber, wo keine Nacht, kein Irrthum, kein Zweifel mehr unsre Herzen quält, sondern wo Licht und Wahrheit und Gewißheit die Seligen umstrahlt, und wo wir ewig erkennen werden, daß du bist Gott unser Vater, und daß Jesus sei der Abglanz deiner Herrlichkeit, durch den du uns jede Wonne, jede Seligkeit mittheilst.

Beschütz' uns, Heiland, Jesu Christ!
Der du zur Rechten Gottes bist;
Sei unser Schild und starke Wehr,
Staub ist vor Dir der Spötter Heer!
Du hast von Ewigkeit gesehn,
Wie lange noch ihr Trotz bestehn
Und wider Dich hier schnauben soll;
Vielleicht ist nun ihr Maaß bald voll.
Auch sie, o Herr, hast Du versöhnt,
Sie, deren Spott Dich jetzt verhöhnt.
Gib, daß noch vor der Todesnacht
Zur ernsten Reu' ihr Geist erwacht. Amen.

Die beiden Erzbischöfe. Ein Fragment aus der neuesten Kirchengeschichte von Dr. Karl Hase. Leipzig 1839.

Der gelehrte Verfasser sagt uns über die Entstehung dieser Schrift in der Vorrede zu derselben, „er habe sich ziemlich vom Anfange dieser Ereignisse an die Urkunden und Nachrichten, wie sie zu Tage gekommen zurechtgelegt, so daß es nur einer kleinen Ferien-Arbeit zu ihrer Anordnung und Verarbeitung bedurft habe." Hierin ist die Geschichte und zugleich die Würdigung des Buches enthalten. In der Darlegung der Thatsachen vermissen wir nicht blos in vielen Stücken die Richtigkeit, sondern auch die wahre Verknüpfung derselben, wir vermissen namentlich darin das, was diese Thatsachen zur Geschichte gestalten soll, was aber höher als die Thatsachen selbst gelegen ist. Dieses aber konnte nicht geleistet werden, ohne die bewegenden Ideen, welche diesen Thatsachen zu Grunde liegen, in ihrer eigenthümlichen Bedeutung und in ihrer Beziehung zu der Gegenwart scharf aufgefaßt zu haben. Diese Ideen aber sind es, welche dem Verfasser in ihrem innern Gehalte fremd geblieben sind. Zwar finden wir ein sehr rühmliches Bestreben diese Begebenheiten unpartheiisch zu erzählen; allein die Art und Weise, wie diese Unpartheilichkeit

geübt wird, ist keineswegs die rechte. Denn nicht darin besteht die Unpartheiligkeit des Historikers, daß er in der Mitte zwischen zwei streitenden Partheien hindurch geht, bald hier etwas und bald dort etwas abzieht: sondern darin, daß er den Thatbestand in seiner reinen Objectivität ohne Beimischung aller individuellen Befangenheit auffaßt und so darstellt. Es thut uns daher leid, das Geständniß ablegen zu müssen, daß der sonst sehr tüchtige Verfasser in diesem Buche von den Kölnischen Wirren ein Bild entworfen hat, welches nicht blos in einzelnen Theilen sehr verzeichnet worden, sondern das auch im Ganzen ein sehr inkorrektes und blasses zu nennen ist. Die Wahrheit dieser Beurtheilung darzuthun würde nicht schwer sein, jedoch ist dies um so weniger an dieser Stelle nothwendig, da dies anderswo bald ausführlich geschehen wird. Nur das sehen wir aus dieser Behandlung der kölnischen Angelegenheiten, wie schwer es auch sonst tüchtigen Männern wird, sich in unsere Zustände zu versetzen und dieselben zu würdigen, und wie es mehr als von Einer Seite bedenklich ist, „die Geschichte einer Begebenheit zu schreiben, die sich noch lebendig fortspinnt."

Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln während des ersten Quartals 1859.

I. Sterbfälle. Am 1. Januar starb Herr J. H. Esser, vormals Kreuzherr in Brüggen, Primissar in Bedburg, 56 Jahr alt. — 18. Januar Hr. J. B. Quarten, Weltpriester in St. Jakobs Pfarre zu Aachen, 70 J. alt. — 24. Januar Hr. Th. Hermes, Pfarrer zu Bocklemünd, 70 J. alt. — 2. Februar Hr. C. J. von Calenberg, Weltpriester zur h. Maria in der Kupfergasse in Köln, 79 J. alt. — 17. Febr. Hr. J. B. J. Lamberz, Weltpriester zu Düsseldorf, 75 J. alt. — 19. Febr. Hr. J. K. Klein, Pfarrer zu Lommersweiler, 74 J. alt — 17. März Hr. Th. R. Remy, Weltpriester in St. Pauls-Pfarre zu Aachen, 83 J. alt. —

II. Ernennungen. A. Zu Pfarrstellen. Am 13. Januar Hr. J. Schmitz, bisher Pfarrer zu Rheindorf, zum Pfarrer in Mettmann, — 16. Januar Hr. J. H. Hoch, bisher Vicar zum h. Kunibert in Köln, zum Pfarrer in Kierdorf, — 29. Januar Hr. H. W. Prisack, bisher Seelsorger im Arresthause zu Düsseldorf, zum Pfarrer in Rheindorf, — 1. Februar Hr. J. H. Wolff, bisher Vicar in Weidesheim, zum Pfarrer in Bocklemünd, — 25. Febr. P. H. J.

Lützenkirchen, bisher Vicar in Mettmann, zum Pfarrer in Hilden, — 28. Febr. Hr. K. J. F. Schmitz, bisher Caplan zu Kaiserswerth zum Pfarrer in Kaiserswerth, — 16. März Hr. M. Poll, bisher Pfarrer zu Tetz, zum Pfarrer in Wevelinghoven.

B. Zu Vicariestellen. Am 9. Februar Hr. J. M. Willems, bisher Curatpriester in Nispert, zum Capl. in Eupen, — 20. Februar Hr. H. W. Mund, bisher Vic. zu Gressenich, zum Vic. in Freialdenhofen, — 20. Febr. Hr. E. A. H. J. Zaun, bisher Vic. in Worringen, zum Vic. in St. Cunibert in Göln, — 1. März Hr. H. Kaltwasser, bisher Vic. in Lommersum, zum Vic. in Berrenrath, — 21. März Hr. J. M. Thoma, bisher Vic. zu Heimbach, zum Vic. in Lommersum.

Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier, im I. Trimester 1839.

I. Ertheilung der höheren Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielten am 23. Februar die Herren Michael Bohn von Boppard und Heinrich Joseph Weber von Adenau. — Die Weihe des Diaconats erhielten am 12. Januar die Herren Jacob Arns von Uerzig, Matthias Eberhard aus Trier, Johann Günther von Herbach, Peter Meiers von Heddert, und Nicolaus Wintrath aus Berncastel. — 23. Febr. Philipp Caspar von Kutzhof, Albert Faulhauer von Ernzen, Franz Joseph Gerz aus Wittlich, Johann Hieronymus von Mahring, Heinrich Joseph Ley von Much, Matthias Frank aus Vallendar, Magnerich Loch aus Trier, Peter Rensch von Irrhausen. — Die Priesterweihe erhielten am 23. Febr. Jakob Arnz aus Uerzig, Matthias Eberhard aus Trier, Johann Günther von Herbach, Peter Meiers von Heddert, Jodoc Schnorpfeil von Polch, Jakob Steffens von Uerzig und Nikolaus Wintrath aus Berncastel, am 22. Juni Philipp Caspar von Kutzhof bei Saarbrücken, Matthias Frank aus Vallendar, Heinrich Ley von Much in der Erzdiöcese Köln, Peter Reusch von Irrhausen und Johann Thömmel von Mehring.

II. Sterbfälle. Am 13. Januar starb Herr Johann Nicolaus Besselich früher Pfarrer zu Hamm, 85 Jahre alt. — 12. Jan. Hr. Godhard Bohn, Caplan zu Wetteldorf, 30 Jahre alt. — 12. Jan. Herr Johann Limpert, früher Pfarrer zu Pommern, 74 Jahre alt. — 6. März Hr.

Peter Donat Wagner Präbendat zu Cues, 71 Jahre alt. — 22. März Hr Christoph Rhein, Pfarrer zu Beulich, 43 Jahre alt. — 28. März Hr. Jacob Biwer, Pfarrer zu Scheidweiler, 64 Jahre alt und am nämlichen Tage Hr. Bernhard Ewen, Pfarrer zu Nunkirchen, 78 Jahre alt. — 27. April Hr. Nicolaus Bretz, Pfarrer zu Wallendorf, 36 Jahre alt. — 22. Mai Hr. Ferdinand Urban von Neufforge, vorhin Pfarrer zu Wolsfeld, 74 Jahre alt. — 9. Juni Hr. Peter Kopp, Gymnasial-Director zu Boppard, 48 Jahre alt. — 25. Juni Hr. Johann Adam Roth, Pfarrer zu Urmitz, 69 Jahre alt.

III. Ernennungen zu Pfarr- und Vicarie-Stellen. Am 1. Januar ward der Herr Johann Baptist Hilbert von Eyweiler nach Oeft versetzt. — 31. Jan. ward der Vicar Hr. Willems von Dernau als Pfarrer nach Rech befördert. — 1. Febr. ward der Hr. Pfarrer Peter Boelinger von Trarbach nach Dockweiler versetzt, und am 10. Febr. der Hr. Caplan Thees von Saarlouis als Pfarrer nach Trarbach befördert. — 5. März ward der Hr. Caplan Carl Wilhelm Lehnen von Saarburg zur Pfarrei Wehlen befördert, und der Hr. Caplan Matthias Barth von Kelberg zur Frühmesse-Stelle in Wehlen ernannt. — 15. März ward der Hr. Pfarrer Bicking zu Weyerbach zur Pfarrei Marpingen befördert. — 1. April Hr. Peter Wagner von Riol nach Fell. — 22. Apr. Hr. Peter Joseph Schug von Beltheim nach Beulich. — 30. Apr. Hr. Matthias Hermes von Weiler nach Niederstadtfeld — und Hr. Jacob Schmitz von Hümmel nach Weiler versetzt. — 6. Mai ward Hr. Caplan Schu nach Nunkirchen — und 29. Mai Hr. Caplan Kahlen nach Binsfeld — und 1. Juni Hr. Caplan Mandernach nach Synz als Pfarrer befördert.

Interessante neue Schrift.

In meinem Verlage ist so eben erschienen:

Baader, Franz, über die Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emanzipation des Katholicismus von der Römischen Dictatur, in Bezug auf Religionswissenschaft. gr. 8. 8 Gr. oder 36 Xr.

Die Stimme eines Katholiken aus Bayern — und zwar eine so gewichtige, wie die des Herrn Obersitbergraths von Baader, Mitglieds der Academie der Wissenschaften, Professors an der Universität zu München, Ritters des Civilverdienstordens der Bayerschen Krone — dürfte wohl in den religiösen Wirren der Zeit hohe Beachtung verdienen und zugleich das ehrenvollste Zeugniß ablegen, trotz Zeitungsgeschrei, von dem freien Forschen auf wissenschaftlichem Gebiete in einem Lande, wo die Preßfreiheit constitutionell ist, wo Katholiken und Protestanten gleiche Rechte haben.

Nürnberg, im Februar 1839.

Friedrich Campe.

Universal-Werk

für die gesammte Geistlichkeit!

So eben ist das 25te Heft von

Müller's, Dr. Andreas,
Domkapitulars zu Würzburg,

Lexikon

des

Kirchenrechts

und der römisch-katholischen Liturgie.

Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage in fünf Bänden oder 25 Heften à 12 Gr. oder 54 kr. rhein. erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben.

Mit diesem 25ten Hefte schließt sich dieses einzig in Deutschland vollendet bestehende Lexikon, welches nicht nur für jeden Geistlichen, sondern auch für jeden Juristen in seinem Geschäftsleben ein unentbehrliches Handbuch ist, indem solches ein Archiv des Kirchenrechts und der Liturgie, so wie ein Repertorium der in den verschiedenen deutschen Staaten geltenden kirchenrechtlichen Gesetze und Verordnungen bildet. Der leichteren Anschaffung wegen wird solches gegen monatliche Abschlagszahlungen von einem Kronenthaler abgelassen, und bei Anzahlung des ersten Kronenthalers sogleich das complete Werk eingehändigt.

Würzburg 1839. C. Etlinger'sche Buchhandlung.

Im Verlage von G. P. Aderholz in Breslau ist so eben erschienen:

Die christlich-kirchliche

Alterthumswissenschaft,

theologisch-kritisch bearbeitet von

Prof. Dr. Wilh. Böhmer.

Zweiter Band.

A. u. d. T.: „Die öffentliche Gottesverehrung nebst den äußeren Lebens- und disciplinarischen Formen der alten Christenkirche."

Gr. 8. 32 Bogen. 2½ Rthlr.

Der erste Band unter dem besonderen Titel: „Die socialen Verhältnisse der christlichen Kirche alter Zeit"

erschien im Jahre 1836. Das Werk ist mit 2 Bänden (60 enggedruckten Bogen) vollendet und kostet 4 Thlr. 20 Sgr.

Bei G. D. Bädeker in Essen ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Der erste Triarier

an

J. von Görres

von

J. Ellendorf.

geh. Preis 20 Sgr.

Mit der an dem Verfasser des „Thomas Becket" bekannten Gewandtheit bekämpft derselbe auch in dieser interessanten Schrift die Anmaßungen des Ritters von Görres. Von dem Standpunkte der Geschichte und mit dem reichen Material, welches ein umfassendes Studium derselben ihm an die Hand gegeben hat, widerlegt er jede Behauptung von Görres, die dieser in seiner Schrift: die Triarier aufgestellt hatte, indem er ihm Schritt vor Schritt folgt. Jeder, selbst der auch nur einen flüchtigen Blick in diese Schrift thut, wird dieselbe mit hohem Interesse lesen und gerne mit dem Verf. den Gang gehen, in welchem er dem Münchener Professor der Geschichte überall die gewaltigste Unkunde aller historischen und dogmatischen Verhältnisse der Kirche nachweiset.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Dreißigstes Heft.

(Des achten Jahrganges zweites.)

Koblenz, 1839.

Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Beiträge zur Metaphysik, von Biunde 1
II. Das Sacrament der letzten Oelung 39
III. Ueber Gewalt und Furcht (vis et metus) als Ehehinderniß. Vom Domcapitular Dr. München (Schluß) . . 82
IV. Archäologie der Leidensgeschichte von Rep. Friedlieb . . 113

B. Recensionen.

I. Concordantiae bibliorum sacrorum vulgatae editionis ad recognitionem iussu Sixti V. Pontif. Max. bibliis adhibitam, recensitae atque emendatae ac plusquam viginti quinque millibus versiculis auctae, insuper et notis historicis, geographicis, chronologicis locupletatae cura et studio *F. T. Dutripon*, Theologi et Professoris. Parisiis 1839. fol. min. 144
II. S. Vincentii Lerinensis Commonitorium. Iussu et auctoritate Reverendissimi ac illustrissimi Episcopi Culmensis Dr. Anastasii Sedlag denuo editum ab *Eduardo Herzog*. Vratislavia sumtibus Aderholz MDCCCXXXIX. P. 53. c. VI. 148
III. Eusebii Pamphili Historiae ecclesiasticae libri decem. Ad codices manuscriptos recensuit *Eduardus Bourton*, S. T. P. ss. theologiae nuper professor regius. — Oxonii e typographeo academico. MDCCCXXXVIII. tom. I et II. CII und 758 S. gr. 8. (8 Thlr.) 150
IV. Handbuch des kathol. und protestant. Kirchenrechts. Mit geschichtlichen Erörterungen und steter Hinsicht auf die kirchlichen Verhältnisse der deutschen Bundesstaaten, namentlich des Königreichs Baiern. Von Dr. Sebald Brendel. Konigl. Baier. Apellationsgerichtsrathe, vormals Prof. an der Hochschule zu Würzburg. Dritte durchaus neu bearbeitete und vermehrte Auflage. In drei Abtheilungen. Bamberg, 1839. Literarisch-artistisches Institut. gr. 8. 399. S. 163

V. Ueber Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart. Eine theologische Abhandlung von Dr. Johannes Kuhn, ordentlichem Professor der kathol.-theologischen Facultät in Tübingen. Tübingen, H. Laupp'sche Buchhandlung, 1839 194

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 209

D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 244

Beiträge zur Metaphysik, von Binde.

1) Curiose Vorerinnerung, insbesondere in Hinsicht auf die idealistische Frage. —

Unter obiger Rubrik sind wir gesonnen, einige fast veraltete metaphysische Probleme in neue Anregung zu bringen und zu ihrer vollendeten Auflösung nach Kräften beizuwirken; diesmal wählen wir zu unserer Aufgabe die metaphysische Frage nach der Realität der sogenannten Außenwelt und nach ihrer rational erkennbaren Beschaffenheit. Dies unser Unterfangen bedarf sowohl in jener allgemeinen, als in dieser speziellen Tendenz einiger Explicationen, welche wir demnach voranschicken wollen; — und hierbei erlauben wir uns etwas tiefer auszuholen, als Manchem erforderlich scheinen und lieb sein mag.

Es scheint im weisen Plane der Fürsehung zu liegen, die geistigen Kräfte der Menschen durch den Eintritt menschlich unberechenbarer und gewiß unerwarteter Ereignisse und Störungen zu neuer Activität auffordern zu lassen, indem ein solcher neue Bedürfnisse fühlbar macht, oder endliche Befriedigung längst bestehender Bedürfnisse mehr nothwendig und dringlich erscheinen läßt; sogar könnte durch mancherlei anscheinende Störung aller erhebliche Fortschritt im Gebiete des Geistes in intellectuellen, moralischen, religiösen und bürgerlichen Dingen so bedingt zu sein scheinen, als das volle gesunde physische Leben der Erdenwesen durch allerlei Stürme und Ungewitter; in die Weltordnung und Weltregierung sind jene auf der Seite des Geistes eben so gewiß weise verwebt, als diese auf der Seite der Natur. In unsern Tagen nehmen kirchlich-politische und politisch-kirchliche Wirren die öffentliche Aufmerksamkeit in Anspruch, wie nicht leicht ein Ereigniß in vielen Jahren es gethan;

der Kampf der Prinzipien und der Doctrinen ist entbrannt um zwei immer sehr denkwürdige Ereignisse, deren innerer Zusammenhang in mehreren Beziehungen klar genug am Tage liegt, sollte auch die Art und selbst der Umfang dieses Zusammenhangs noch lange nicht genug aufgedeckt worden sein; wir meinen die Damnation der hermesischen Schriften seitens des h. Stuhles und die Gefangennehmung des jetzigen H. Erzbischofs von Köln seitens der preußischen Regierung. Es liegt ganz außer unserm Plane und unserer Absicht, auch nur Ein Wort der Beschwerde über das eine oder das andere dieser Ereignisse fallen zu lassen; die beiderseitigen Auctoritäten, von denen diese beiden Maaßregeln ausgegangen sind, stehen in unserer Achtung und Ehrfurcht viel zu hoch, als daß wir in eine Bemäntelung dieser Maaßregeln, zumal an so ungeeigneter Stelle, irgend eingehen möchten; eben so wenig aber sollen selbige jedoch auch hierorts gegen die mancherlei Beschwerden in Schutz genommen werden, welche über beide Maaßregeln so laut erhoben worden sind; und es will uns bedünken, daß die erhabene kirchliche Behörde sowohl, wie die hohe Staatsbehörde in sich selber Garantieen genug bewähren, welche gegen alle übertriebenen Befürchtungen, die da in jenen Beschwerden durchblicken, und für die geistige Zukunft ziemlich beruhigen können. Das geräuschvollere jener beiden Ereignisse, die Gefangennehmung des Erzbischofs von Köln, hat bereits zu sehr denkwürdigen Darlegungen zunächst der factischen Verhältnisse, zu denkwürdigen Darlegungen eines verwickelten Thatbestandes geführt; hat nun ebenfalls fortgeführt zu einer nicht minder denkwürdigen Darlegung der die oberste kirchliche Behörde leitenden Grundsätze, und ist im Begriffe, die Staatsbehörde ebenfalls zu einer analogen Darlegung derselben fortzuführen; und so steht zu erwarten, daß die gütliche Annäherung oder die Ausgleichung eines, anscheinend mit so entsetzlichen Folgen bedrohten und bedrohenden, Zerwürfnisses in einer erneuten, den intellectuellen und

moralischen Fortschritten des Zeitalters entsprechenden, Ausgleichung der Grundsätze selbst gefunden werde, und so einschließlich auf beiden Seiten eine Läuterung der Grundsätze eintrete, welche ohne so ernstliche Aufforderung dazu, trotz der in unserm Zeitalter so wesentlich veränderten Verhältnisse unseres Staates wie unserer Kirche, wohl noch lange nicht zum Vorschein gekommen und ins Leben eingetreten wäre. Wen beruhigt nicht die allseitig verbreitete Kunde der vielen Berathungen der gefeiertsten Männer über die fortan festzuhaltenden Grundsätze und Maximen? Und wer würde nicht bei allmähligem Vernarben der vielen schmerzlichen Wunden, die mehrfach in dieser Affaire geschlagen wurden, dem Himmel freudig danken, daß auf so schweres Ungewitter, so gewaltigen Sturm, solch trostreiche Beruhigung folgte? —

Das geräuschloser eingeleitete und an sich selber auch geräuschloser in das Leben getretene Ereigniß, die Damnation der hermesischen Schriften, ist ihrer Natur nach zwar nur auf einem stillern Gebiete wirksam geworden und wird es hoffentlich auch fortan da bleiben; auch würde sie ohne ihre mehrseitige innere Verbindung mit jenem andern Ereignisse wohl niemals die bedeutsame Einwirkung gewonnen haben, welche sie so augenfällig gewonnen hat; eben aber diese Verbindung vergrößert ins Unendliche jene große Bedeutsamkeit, welche die Damnation für die Zukunft nothwendig und mehr als für die Vergangenheit und Gegenwart in sich trägt, und sicherlich auch hervorrufen wird, und im Vergleich mit welchem die literarischen Reibungen, welche in ihr bisher ihren Focus hatten, nur ein kaum beachtenswerthes Geplänkel der Vorposten sein dürften. Auch dies Ereigniß wird und muß zu Entwicklungen führen, welche die unangenehmen, ja schmerzlichen Erinnerungen gänzlich verwischen werden, welche davon in einzelnen und vielen Gemüthern verblieben waren und sind, in den Gemüthern derer, die davon so unerwartet als tief niedergebeugt wurden. Es handelt sich dabei um Revision der

wissenschaftlichen Prinzipien und der Doctrinen selber, im Gebiete der Philosophie und noch mehr der Theologie; und schon jetzt kann man sagen, daß, wenn Deutschland und namentlich der katholische Theil Preußens an dem Verlaufe dieser Affaire theologisch zu neuem Streben aufgefordert und angeregt ist, dann auch andrerseits Rom und Italien und mittelbar noch manch anderes Land in philosophischer Hinsicht neue Sollicitationen darüber empfangen hat, die nicht spurlos wieder verschwinden können. Das Schicksal eines umfangreichen philosophischen und eines theologischen Systems ist durch die weltkundige Damnation feierlich genug weltkundig geworden; und gerade das Umfang- und Inhaltreiche, die Breite und die Tiefe des hermesischen Systems, muß grade wegen dieser Damnation zu den vielseitigsten neuen Erörterungen fast in allen wichtigern Lehrpuncten, und muß zur Läuterung aller Grundsätze des ernsteren Wissens auf wissenschaftlichem Gebiete führen; denn unabsehbar viel ist in Verdacht und Argwohn gerathen, wenn auch nicht selbst verurtheilt, und nach all diesen Seiten hin muß neues Leben und Regen in die Wissenschaft kommen. Freilich, hätten wir kein Vertrauen auf die göttliche Fürsehung, wir würden dann statt solchen neuen Lebens eher Erstarrung und Tod der Wissenschaft im Gefolge der Damnation sehen, ihr aber alsdann auch keine erfreuliche Seite abgewinnen können, weil die Damnation an sich selber doch jedenfalls nur wegwerfend über so vieles spricht, ohne selber solideres Wissen zu bieten, bieten zu wollen und bieten zu können, solche Verwerfung aber auch des Verwerflichsten bei den unter uns herrschenden Verhältnissen nimmermehr so nützlich, heilsam und erheblich erscheinen möchte, daß sie dem Schmerz, der Verwicklung und Lähmung so vieler Personen in wichtigen Stellungen ein Aequivalent sein könnte, welche bei aller Entfernung von dem Verworfenen dennoch in allen Beziehungen so empfindlich berührt werden mußten. Die Personen, und die persönlichen und amtlichen Stellungen

derjenigen Männer, die zu allermeist bei jener Damnation betheiligt waren, Hermes selber und seine gefeiertsten Patrone, der Erzbischof Graf Spiegel, der Fürstbischof Joseph von Hohenzollern und der Bischof Joseph von Hommer, diese auf der Einen Seite, sowie die Ankläger und Gegner des Hermes, die wir nicht nennen wollen, auf der andern Seite sind nacheinander von dem Tummelplatze menschlicher Angelegenheiten und Sorgen, oder doch von dem Gebiete abgetreten, wo noch Reibungen darüber Schaden bringen konnten, und so steht zu erwarten, daß fortan um so mehr nur das Interesse für die gute Sache alle Bewegungen hierorts leiten werde.

Gerade diese „Zeitschrift für Philosophie und Theologie" steht um der Art ihres Ursprungs willen in der engsten Beziehung zu dem angeregten Strebepuncte; und für die Theilnehmer an derselben erscheint es eben deßhalb zu allererst als recht dringliche Aufforderung, in der angedeuteten Richtung doppelt angestrengt dahin mitzuwirken, daß über der Reprobation einer verworfenen Doctrine, die gewiß als verwerflich gelten muß und die wirklich verwerflich ist, nicht auch die wahre Lehre und die, welche als solche sattsam bewährt ist, anrüchig und verwerflich erscheine bloß um der äußern Verbindung willen, worin die Theilnehmer zu dem Manne standen und stehen, unter dessen Name jene Doctrine verworfen worden ist; es erfordert dies nicht allein die Rücksicht auf ihre Person und amtliche Stellung, insofern ihr guter Name dabei betheiligt ist, sondern auch die Rücksicht auf die übergroße Verwirrung im Gebiete der wissentlichen Theologie und der Philosophie, auf die störende Vermengung des Verschiedensten, ja Verschiedenartigen und Entgegengesetzten, welche ohne rüstige Gegenwirkung zu befürchten steht, und dann in der That geeignet sein würde, all „das Bischen Reputation" zu vernichten, worin die katholische Wissenschaft durch alle Jahrhunderte und auch in der neuesten Zeit sich gesetzt und erhalten hat. Ist es doch bereits vorgekommen, und

zwar bloß oder doch vorzüglich auf den Grund unserer Aller äußeren Stellung zu dem sel. Hermes, daß sehr einflußreiche Männer, selbst Prälaten, dieses ganze Institut um jeglichen Preis zu ruiniren gesonnen waren; nur die Besorgniß, daß auch wir selbst allerseits und in Allem und von Grund aus nur Verworfenes oder doch Verwerfliches und Anrüchiges denken und vortragen könnten und wirklich vortrügen, kann das genügend erklären; und diese Besorgniß war doch wohl allein durch unsere Stellung zu Hermes veranlaßt und eingeflößt. Es erscheint demnach, wie gesagt, aus den allerwichtigsten Beweggründen dringlich und pflichtgemäß, unsererseits alle Anstrengung dahin aufzubieten, daß die wissenschaftliche Theologie und auch die Philosophie im Gebiete unserer Kirche unter den obwaltenden Umständen nicht in größere Gefahr und in größere Benachtheiligung oder gar in vollen Tod gerathen; und ich gedenke meinerseits für die philosophische Parthie nach wie vor ernstlich dahin mitzuwirken. Auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie wie der Philosophie vermag das jeder Einzelne nur durch eine mehr detaillirte und mehr motivirte Darlegung der reinen Lehre und der Beweisgründe für dieselbe, in Hervorhebung des jedesmaligen Gegensatzes gegen das, was verworfen ist oder gemäß vernünftiger Präsumtion für verworfen erachtet werden darf. Freilich ist es zu bedauern, daß nicht alles das speziell hervorgehoben worden, was die kirchliche Behörde auf Anlaß der hermesischen Schriften für reprobabel gehalten und reprobirt haben mag, und wir vermögen das eben daher auch nicht anzugeben, allein dabei besteht doch die Möglichkeit der Nachweise, daß es das gar nicht sei und nicht sein könne, was andere Zeitschriften zuweilen dafür genommen haben und noch nehmen und angeben, und was sowohl unsere Lehre als die der Kirche selber ist; und auch solche Nachweise wirkt dann schon vortheilhaft in der bezeichneten nothwendig gewordenen Tendenz. Unvermeidlich wird es dann allerdings auch fortan sein, daß wir in

mancherlei Reibung gerathen; indessen solch wissenschaftliche Reibung muß ja nicht gerade feindselige Polemik, und so ohne die christliche Liebe und ohne die humane Schonung sein; bleiben aber diese dabei bestehen, dann wird die wissenschaftliche Reibung nur zu größerer Anspannung der intellectuellen Kräfte führen, sie wird die verrufene „Einseitigkeit" schmälern ohne darum in eine eben so verrufene leere „Zuvielseitigkeit" zu führen; und so besteht demnach die erfreuliche Aussicht auf Förderung wissenschaftlicher Resultate, wofür noch ein gewaltig großer leerer Raum erübrigt zu sein scheint.

Die philosophische Wissenschaft scheint nun zwar weniger betheiligt bei der drohenden Verwirrung, und zwar sowohl, weil dieselbe überhaupt nicht oder doch nicht in gleicher Weise, wie die Theologie, unter der kirchlichen Censur, unter der Approbation wie der Reprobation der Kirche steht, als auch, weil sie in der berührten kirchlichen Damnation nicht so sehr an sich denn vielmehr in ihrer Application auf den kirchlichen Lehrbegriff angezogen ist. Allein, abgesehen davon, daß bei weitem nicht Alle in dieser Beziehung die genaue Grenzlinie ziehen und einhalten, und also auch hierorts allerlei Verdächtigungen, Verunglimpfungen und jegliche üble Nachrede Spielraum gewinnen könnten, wie sie ihn ja auch bisheran gefunden haben: so ist doch nicht zu verkennen, daß diesmal in einem uns höchlich interessirenden Falle die kirchliche Behörde sich einschließlich gegen jene philosophische Richtung ausgesprochen habe, welche theils dem Skepticismus, theils dem Rationalismus, theils dem Indifferentismus Vorschub thut, oder eine dieser drei Denkweisen selbst hegt und pflegt; und da bin ich der Meinung, daß wir auch auf wissenschaftlichem Gebiete und mit wissenschaftlichen Waffen uns in Wehr stellen müssen gegen jene drei offenen und versteckten und gefährlichen Feinde der gesammten christlichen Religion, welche auf kirchlichem Gebiete nun von Neuem proscribirt und mit kirchlichen Waffen von

Neuem bekämpft sind. Wir glauben die wissenschaftliche Selbstständigkeit und Freiheit der philosophischen Disciplinen nicht zu beeinträchtigen, wenn dieselben ihre ganze Kraft aufbieten gegen jene drei Denkweisen, welche alle reale Wissenschaft gefährden und selbst das Leben zu lähmen drohen, und welche selbst auch der nach unserer Ueberzeugung wahren Philosophie den Stab brechen wollen. Und das scheint nun einigentheils in meine persönliche und amtliche Aufgabe miteingewiesen zu sein; und ich bin so bereit als entschlossen, in dieser Richtung so entschieden als ausgedehnt einzuwirken, daß unser gesammtes Institut, diese Zeitschrift, nicht allein allen möglichen Verdacht abwälze und vernichte, als ob irgend Einer aus uns darin einer jener drei infernalen Denkweisen huldige, sondern dasselbe auch in wissenschaftlicher Manier als deren entschiedene Gegnerinn sich bewähre, und so von dieser Seite her in völliger Harmonie fortwirke mit der ausgesprochenen katholischen kirchlichen Tendenz. Dies nun zur Beleuchtung und Rechtfertigung der im Eingange bewährten allgemeinern Tendenz.

2) Zur Beleuchtung und Beurtheilung der speziellen Tendenz, welche wir in diesem Aufsatze verfolgen, fügen wir dieses Wenige noch bei:

Die metaphysische Frage über die sogenannte Außenwelt, eine dem Ich als Nichtich äußere und entgegengesetzte Welt, geht auf das Dasein und die wesentlichen Bestimmungen solcher Außenwelt, so viel deren die menschliche Vernunft treffen muß, um die Erscheinung einer solchen nach allen Seiten begreifen zu können aus einem zulänglichen Grunde; — jene metaphysische Frage erhält sich in einem großen Unterschiede von der speculativen Frage über diese Außenwelt, welche nämlich auf die Relation und den gesammten innern Zusammenhang der so rationell und überdies empirisch und historisch erkannten Außenwelt zu und mit ihrem Grunde im absoluten oder im persönlichen Gott gerichtet ist, und solche zu exponiren

sucht; — man sieht dann sogleich, daß die speculative Frage nur die spätere sein könne, indem sie durch eine befriedigende Beantwortung der erstern wissenschaftlich zuvor ihre Möglichkeit erhalten muß, weil sie ohne diese kein Object hätte, dessen Relation zum Urgrunde zu ermitteln stände. Die metaphysische Frage nach dem Dasein der Außenwelt hat zunächst nur eine wissenschaftliche, aber auch so jedenfalls eine ziemlich hoch anzuschlagende Bedeutung, welche mit der wissenschaftlichen Bedeutung der Metaphysik selbst zusammenfällt. Der gesunde und gemeine Menschensinn, der gemeine Menschenverstand und die gemeine Menschenvernunft sind ohne viel Forschen und Reflectiren auf ihrem Standpuncte über den jedesmaligen Gegenstand der einzelnen metaphysischen Fragen alsbald und sattsam in Ruhe und im Reinen, und allem practischen Leben liegt da — also auch diesseits der wissenschaftlichen Forschung — die entsprechende Weltansicht unantastbar zu Grunde. Sind die erscheinenden Außendinge auch an sich wirklich da? und was sind sie denn eigentlichst? Das sind Fragen, worauf der nicht wissenschaftliche gemeine Sinn wohl niemals von selbst geräth; diese Puncte liegen ihm außer aller und diesseits aller Frage als gegebene; und eben von diesem vorwissenschaftlichen Leben oder von diesem vorphilosophischen Standpuncte her hat die Philosophie das eigentlichste Object ihrer anhebenden Frage jedesmal bezogen und zu beziehen. Für das Gebiet der Wissenschaft nämlich, und gerade der metaphysisch-philosophischen Wissenschaft, haben jene Fragen eine uralte und noch immer sehr gute Bedeutung und große Wichtigkeit, so daß man wohl sagen kann, ihre stets erneuerte und vollständige Beantwortung müsse jedesmal eine große Lücke ausfüllen, worüber man allemal in sehr unwissenschaftlichem Sprunge hinausgeeilt ist, und gerade jedesmal dann in dem en-gros-Geschäfte der philosophischen Wissenschaft auf die unverantwortlichste Weise eiliger hinwegeilte, wenn das wissen-

schaftliche Bedürfniß ihrer Ausfüllung auf das Lebhafteste hätte empfunden werden müssen. Der Skepticismus und der Intellectualismus oder Idealismus haben wiederholt und mit mancherlei Waffengewalt dem gesunden und gemeinen Menschensinne seine nächste und unmittelbarste Realität zu entwinden gesucht, und soll solches Beginnen nicht mittelbar zu den schlimmsten Resultaten führen, durch Erschütterung aller festgestellten Urtheile und des Lebens selber, dann muß auch anhaltend gegen jene wissenschaftliche Zerstörung und Vernichtung der realen Welt wissenschaftlich gekämpft werden; das allgemeine und besondere wissenschaftliche Interesse muß dabei um so lebhafter angeregt werden. Die älteste Philosophie hat zunächst als Sophistik theilweise mit so bedeutsamen Gegengründen (bei den Academikern der spätern Abstufungen) die Erweisbarkeit einer realen Außenwelt, oder deren wissenschaftliche Erkennbarkeit mit so mancherlei Gegengründen und dann als Skepsis bekämpft, hat sogar diese Realität selbst mit so bedeutsamen Gegengründen bestritten, daß dieselben unbedenklich für wichtiger erachtet werden durften und dürfen, als die Gründe, womit die sogenannten Dogmatiker in ihrer festen Anklammerung an solche reale Welt sich sicher gestellt glaubten. Denn, genau genommen, so war von einem wissenschaftlichen Beweise für die Realität einer Außenwelt gegenüber solchem Gegenbeweise nicht einmal ernstliche Rede; vielmehr ward sie nach wie vor aus dem vorphilosophischen Leben auch von den Philosophen nie gegeben herübergenommen und festgehalten, und dann höchstens durch Bemäntelung, Schwächung und Beseitigung einzelner sophistischen und skeptischen Ausstellungen gleichsam schwach verschanzt. Und daß die neuere Philosophie gegen die neuere Skepsis und den subjectiven wie subjectivirenden Idealismus sich nicht viel anders benommen, ist zur Genüge bekannt; sogar gieng die neuere Zeitphilosophie fast gänzlich in solche Skepsis und subjectivirenden Idealismus selbst über und auf; und als sich

die neueste Zeitphilosophie in Schelling und Hegel auf solchen Vorgang hin in einen gewissen Real-Idealismus, oder, wenn man will, Ideal-Realismus übergesetzt, da hat auch sie unbedenklich die Wirklichkeit der Natur wie des Geistes, das Nichtich wie das Ich als ohne Frage gegeben und als unantastbar fest genommen, und sich sofort nun speculirend darüber hingeworfen, gerade so sorg- und arglos, als wäre seit Menschen- und Philosophen-Gedenken auf dem Gebiete der Wissenschaft nicht das Mindeste vorgegangen, was Anfechtung solcher Wirklichkeit und ihrer Annahme gewesen wäre, oder was gar solch unverantwortliches Verfahren als unwissenschaftlich constatirt hätte; und doch hatte noch vor nicht gar langer Zeit der halbe Idealismus bei Kant in der Ausstellung und versuchten Befestigung einer neuen Theorie des Anschauens und Denkens in der Behauptung der bloßen und reinen Anschauungs- und Denkformen (Categorien und Ideen), und nicht bloß ein tüchtiger Skepticismus bei Schulze, sondern auch derjenige Idealismus (bei Fichte), welcher die neueste Speculation ins Dasein rief, mit dem gesammten wissenschaftlichen Inhalte und Resultate sich dagegen aufgeworfen, und die Annahme einer Außenwelt allenfalls und höchstens als einen gutmüthigen Willensakt an der Wachstube der schärfern Kritik und Kontrole frei vorüber passiren lassen; und man kann wahrlich nicht sagen, daß von Jakobi an bis zu den neuesten Immediat-Philosophen die dort so hart bedrängte, dann halb aufgelöste und endlich ganz verflüchtigte Außenwelt wissenschaftlich sei restituirt worden in ihre ursprünglichen und angestammten Rechte und Ansprüche auf menschliche Anerkennung, vielmehr ward man und ist man heut zu Tage wieder mehr als je geneigt, ungeachtet aller und wider alle ernste Einrede, die Außenwelt als unmittelbar gegeben hinzunehmen und festzuhalten, und alle wissenschaftliche Rechtfertigung und Deduction solchen Hinnehmens, d. h. allen Beweis äußerer Realitäten so unmöglich als ungereimt, so nutzlos als

entbehrlich und gar gefährlich zu nennen und zu schelten. Da sollte man aber doch mindestens bedenken, daß das Hohngelächter des Skepticismus über alle dogmatischen Wissenschaften darüber nur vermehrt, und sein Einfluß dadurch nur verstärkt werden könne; daß es die Beweise-Noth ganz und gar nicht beseitigen heiße, wenn man die Augen und Ohren verstopft, um sie nicht zu sehen und von ihr nicht zu hören; — und mag es wegen eines gar andern philosophischen Zeitgeistes in andern Landen, worin auch noch Wissenschaft lebt, kein Bedürfniß sein, in diesem Puncte dem Skepticismus (und dem Idealismus) schroff zu begegnen und die Thüren zu sperren, mag man dort auch alle Beweise einer äußern Realität gar absonderlich, lächerlich und absurd finden, für unser Deutschland sind sie das in keinem Betrachte, man mag an entgegengesetzte Systeme und ihren Einfluß, oder an das Umsichgreifen skeptischer Denkungsart im Allgemeinen und deren Unheil, oder auch an stets vervollkommnete solide Beweisart und Beweisführung und deren innern und äußern Werth denken; und dann möchte auch noch die Frage zu stellen sein, ob der frivole Unglaube und Skepticismus in jenen Landen nicht wohl deßhalb um so entsetzlicher absteche gegen das sinnigere deutsche wissenschaftliche und bürgerliche und kirchliche Leben, weil man hier auf Solidität des ernstern Wissens in allen Gliederungen so ernstlichen Bedacht nimmt und keinen Standpunct und keine Stufe, die wissenschaftlich möglich sind, übersprungen und unberücksichtigt gelassen haben will.

Wohl sind uns die ernstlichern Versuche einiger Wenigen bekannt, solche Unwissenschaftlichkeit, als wir oben herrschend fanden, gebührlich zu vermeiden, und in einem regel- und schulgerechten Beweise zugleich die verschiedenen erhobenen wissenschaftlichen Scrupel und Dubia zu heben und sich selber in jeglicher Annahme von Realitäten auf dem Gebiete der Wissenschaft geziemend zu legimitiren; und geschähe es auch nur, um auf diese bessern Leistungen die

Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Menge bestimmter zurückzuleiten, so möchte es genug gerechtfertigt sein, in neuer Exposition solcher Art und Weise des philosophischen Benehmens von Neuem zu verweilen; wir glauben jedoch überdies im Stande zu sein, den wissenschaftlichen Beweis einer realen Außenwelt nicht nur mehr zu erläutern, sondern auch in einigen Puncten mehr zu vollenden; und diesem doppelten Zwecke möge dann diese Abhandlung gewidmet sein.

3. Zur Beantwortung der gestellten metaphysischen Fragen ist nun zunächst eine Orientirung über den wissenschaftlichen Standpunct erforderlich, worauf sowohl die Frage allein erhoben wird, als auch ihre Lösung allein versucht werden kann, und eine Angabe des philosophischen Beweis-Apparates, welcher auf solchem Standpuncte zu Gebote steht. Und dann ergibt sich in Betreff des erforderlichen Standpunctes alsbald, daß wir zunächst denjenigen Standpunct einnehmen dürfen, welche der absolut-gültige für alle Beweisführung für und gegen etwas ist, weil dieser auch einschließlich der Standpunct aller Gegner sein muß, womit wir irgend in Conflict gerathen könnten, also der hier ebenfalls erforderliche relativ-gültige ist; und dieser ist der Standpunct im Selbstbewußtsein, oder auch der Standort in Mitten der Thatsachen innerer Erfahrung. Von jeher galt dieser Standpunct als eine unerschütterliche Feste, und sogar schon der h. Augustinus hob dies gegen die skeptischen Academiker hervor, als er den Satz aussprach: Intima scientia nostra est, qua nos vivere scimus. Ueber die wissenschaftliche Gültigkeit des Standpunctes in den Thatsachen des Selbstbewußtseins mag man das Weitere vergleichen, was ich darüber in meiner „Fundamental-Philosophie" §. 63 — 68 beigebracht habe. — Wir beschränken aber die Gültigkeit des hier einzunehmenden Standpunctes nicht gerade auf den in den Thatsachen des unmittelbaren Selbstbewußtseins gelegenen, sondern setzen auf demselben auch

die Gültigkeit des mittelbaren Selbstbewußtseins voraus, oder die Zuverlässigkeit der vollkommenen Erinnerung über unsere Lebens-Zustände, sowohl, weil auf dem Standpuncte aller skeptischen wie idealistischen Gegner die volle Realität solcher Erinnerung nicht bestritten, vielmehr ausdrücklich zugestanden wird, als auch, weil wir über diese Zuverlässigkeit der Erinnerung uns bereits anderswo ausführlich ausgewiesen haben; über Beides handelt die „Fundamental-Philosophie" §. 80. Und endlich bringt es jede Beweisführung für und gegen eine reale Außenwelt mit sich, daß man dabei die Realität des Ich-Gedanken, des Subjectes des sogenannten und wirklichen Selbstbewußtseins zur Voraussetzung habe, und wir also auch diese Realität hier postuliren dürfen. Gegenüber den ältern Gegnern bedarf es hierüber keiner Rechtfertigung, weil sie allesammt in den Thatsachen des unmittelbaren Selbstbewußtseins jene Realität des Subjectes mitgegeben erachten; und das ist erst der volle Sinn jener Sentenz des h. Augustin, welchen um mehr als ein Jahrtausend später Cartesius in die Formel: Cogito ergo sum, umwandelte; denn diese sollte ihm sowohl das an sich und unmittelbarst Gewisse überhaupt ausdrücken, als auch einschließlich die unzweifelhafte Realität des Ich-Subjectes bezeichnen. Und gegenüber den neuern Skeptikern ist der Standpunct ebenfalls noch der Gemeinsame, weil sie die Gründe, weßhalb sie die Außenwelt in Zweifel gestellt und mindestens dahingestellt sehen wollen, doch allenthalben in einer mannichfach sollicitirten Thätigkeit des Subjectes suchen *). Den Idealisten aber gegenüber gilt dieser Stand-

*) Der eigentlichste wissenschaftliche Rechtfertigungs-Grund der Annahme des realen Ich-Subjectes in den s. g. innern Zuständen behufs des Beweises der (ihm) äußern Realität läge erst in dem vollständigen Beweise für die Realität dieses Gedankens vom Ich, welcher Beweis hier jedoch insofern mindestens postulirt werden darf, als ganz augenfällig der Beweis für die Innenwelt nach keiner Seite hin in jenem andern Beweise eine Voraussetzung haben kann, und daher hierorts concedirt werden darf.

punct um so entschiedener, als sie ja sogar alle Realität und Existenz in das Ich-Subject allein zurückgeschoben haben wollen. Also wir stehen auf dem Standpuncte in der wissenschaftlichen Reflexion, worauf die Thatsachen des innersten Selbstbewußtseins als reale Thatsachen gelten und als so beschaffene Realitäten, wie wir uns ihrer jedesmal unmittelbar (in ihrer Gegenwart), oder auch mittelbar durch vollgültige Erinnerung (in ihrer Vergangenheit) bewußt werden und sind.

Und als der Apparat zur Construction eines Beweises für die reale Außenwelt gilt uns dann der Satz vom zureichenden Grund für alle Realitäten. Die Gültigkeit dieses Satzes und seiner Anwendung auf unserm Standpuncte ist weiter erörtet l. c. §. 73—77, worauf ich hier verweise, da für eine Spezial-Aufgabe die summarische Angabe der wissenschaftlich erforderlichen Voraussetzungen genügen muß, zumal wenn die Gültigkeit derselben als anderswo erwiesen bezeichnet werden kann.

Contra principia negantem non est disputandum, sagten die Alten, und sie wollten damit nichts Anders sagen, als daß man im wissenschaftlichen Kampfe mit dem Gegner durchaus auf gleichen Standpunct sich begeben und mit den dort gültigen Waffen streiten müsse, falls nicht der ganze Streit von vorn herein ganz erfolglos und eitel erscheinen sollte. Bei der verhältnißmäßig seltenen philosophisch-gründlichen Bildung in der Welt, rücksichtlich bei der herrschenden und in unserm Zeitalter fast allein noch möglichen Bildung so verschiedener Partheien in verschiedenen philosophischen Systemen, ist es nun nicht zu erwarten, daß bei wichtigen metaphysischen Erörterungen die Vielen sich leicht auf dem Standpunct eines philosophischen Schriftstellers versetzen werden und zu versetzen vermögen; und an dieser Schwierigkeit scheitert ein großer Theil der philosophischen Bemühungen um größere Einstimmigkeit der Philosophen und Philosophen-Schulen, als welche bisher genommen werden konnten; und doch ist,

wie jene Warnung der Alten sagen will, dieser gemeinsame Standort und Ausgangspunct hier so unerläßlich im geistigen Ringen, als er es auch ist für ein gemeinsames physisches Ringen und Rennen, und selbst bei Pferde-Rennen. Eben deßhalb wird man es uns nun auch nicht allein nicht verargen dürfen, sondern es für das durchaus Angemessene halten müssen, daß auch wir in der Erörterung der ganzen Frage an keine andere Realitäten als feststehend appelliren, denn an die oben bezeichneten; wir würden unsere Gegner ganz verfehlen, statt sie zu bekämpfen. Sehr angemessen drückt dies der Jesuit Rozaven aus, in seinem Werke: Examen d'un ouvrage intitulé: Des doctrines philosophiques etc. p. 258, woselbst er in einer, Hft. 20. S. 199—200 d. Z., citirten Stelle sich dahin explicirt: „Allezeit hat man diese Art des wissenschaftlichen Verfahrens angemessen erachtet; immer hat man geglaubt, daß man einen Gegner nicht besser widerlegen, noch auch wirksamer überführen könne, falls er es noch ehrlich meint, und widrigenfalls ihn nicht sicherer demüthigen und zum Widerspruche mit sich selbst kräftiger forttreiben könne, als dadurch, daß man ihn durch Grundsätze bekämpft, welche er zugesteht. Ich wage es zu behaupten, daß selbst der Heiland durch sein gegebenes Beispiel diese Manier in Betreff der Ungläubigen sanctionirt habe ꝛc." Eben deßhalb verfehlte in Betreff unserer Frage Carteſius den rechten Weg, als er sich für die Realität der Außenwelt auf die Wahrhaftigkeit Gottes berief, der uns doch nicht täuschen könne, und doch täuschen müßte, falls die fünf Sinne uns nicht an eine reale Außenwelt verwiesen, wie wir sie anschauten; die Gegner der Sache befanden sich nicht mit ihm auf dem theologischen Standpuncte; und wir würden heut zu Tage noch unendlich weiter das Rechte verfehlen, wenn wir uns unsern Gegnern gegenüber auf einen derartigen Standpunct versetzen wollten, da sicherlich in denjenigen, welchen wenigstens auf wissenschaftlichem Gebiete die reale Außenwelt entweder verloren

gegangen oder unerweislich geworden schien, die wissenschaftliche Erkenntniß ihres Gottes vollends ohne Haltung sein mußte. Die scheinbare Ausnahme bei Fichte halten wir hierbei keiner besondern Erklärung bedürftig.

In der Angabe jenes unseres Standortes und des vorliegenden Apparates könnte man die Hinweisung vermissen auf die vielfach bestrittene Möglichkeit allen und jeden Beweises einer Realität, zumal da die Bestreitung solcher Möglichkeit vorzugsweise von den Skeptikern ausgeht. Ich habe dagegen geglaubt, in Vorführung eines Beweises, welcher an sich selber über derartige Anfechtungen erhaben wäre, hierorts einschließlich Umgang nehmen zu dürfen von der speziellen Erörterung und Widerlegung derselben. Da indessen in gewisser Weise dennoch solche Anfechtung aller Möglichkeit eines Beweises von Realitäten, zumal da sie auf Gründen a priori beruhet, die im Erkenntniß-Vermögen und -Prozeß liegen sollen, jeglichem Versuche eines solchen Beweises bei Manchem gar sehr hinderlich erscheinen könnte, so verweisen wir für deren vollständige Abwehr auf unsere „Fundamental-Philosophie" §. 69—72.

4. Unter allen Thatsachen des innern Bewußtseins weiset nun keine so unmittelbar und bestimmt auf eine oder auf die erscheinende Außenwelt, als die Anschauung und Wahrnehmung durch den s. g. äußern Sinn; und jede Behauptung einer Außenwelt und jegliche weitere Erkenntniß einer solchen zeigt sich eben darum auch vermittelt und bedingt durch einige äußere sinnliche Anschauung. Daher rührt es denn auch, daß selbst die gemeine Menschen-Vernunft in der Behauptung äußerer Dinge sich so entschieden beruft auf die Thatsache der Wahrnehmung derselben durch die s. g. fünf Sinne: Wie sollten die Dinge nicht dasein? sagt der gemeine Mann, sehe ich sie doch mit meinen Augen, taste ich sie doch mit meinen Händen, schmecke und rieche ich ja sie selber oder ihre Beschaffenheiten! u. s. w. Eben deßhalb aber auch,

weil all unser Denken und Behaupten einer Außenwelt — nach Zeugniß des Bewußtseins — sich zurückbezieht auf die äußere sinnliche Anschauung, und wir deßhalb auch sicher genug ohne das Zeugniß der Sinne gar keine Vorstellung von ihr hätten, so wenig als der Blindgeborne von den Farben und als der Taubgeborne vom Schalle, also auch ohne diese Beziehung auf die sinnliche Anschauung die ganze Frage nicht einmal ein Object und keinen Sinn hätte: eben deßhalb müssen auch wir in der sinnlichen Anschauung den Stützpunct für den Beweis suchen, falls derselbe soll geführt werden können. Wohl haben die s. g. äußern Dinge nach Zeugniß des Bewußtseins auch noch Verbindung mit unserer sämmtlichen Lust und Unlust, mit der Begierde und dem Abscheu; allein diese zeigt sich dem Bewußtsein stets schon vermittelt durch die Wahrnehmung, rücksichtlich durch die Empfindung von so erscheinenden äußern Dingen, so daß wir auch hier wiederum an die Wahrnehmung oder an jene Empfindung von den Dingen und ihren Eindrücken appelliren müssen, welche auch der Stützpunct der Wahrnehmung ist. — Nicht aber in aller s. g. äußerlich-sinnlichen Anschauung erscheinen in gleicher Bestimmtheit äußere Objecte; unter ihnen zeichnen sich vielmehr die Anschauungen durch Gesichtssinn und durch Tastsinn aus, durch die mitangeschaute räumliche oder örtliche Bestimmtheit, wobei es hier füglich dahin gestellt bleiben kann, ob beide Sinne gleichmäßig die räumlichen Bestimmtheiten nach Ausdehnung und Gestalt umfangen und kennen lehren, oder ob der Gesichtssinn sie allein erreiche und der Tastsinn ihm nur zur Orientirung in der Raumwelt beiwirke. Unter äußern Dingen verstehen wir eben darum auch vorzugsweise die Objecte des Sehens und des Tastens, und denken solche dann zugleich als Träger und Ursachen derjenigen Beschaffenheiten, woran die übrigen äußern Sinne reichen, so daß wir also die Frage nach den äußern Dingen füglich dahin aussprechen können: ob den Anschau-

ungen durch Gesicht- und durch Tastsinn auch äußere Objecte als solche wirklich entsprechen, wie sie erscheinen? — Und zur Beantwortung der Frage müssen wir nun durch Aufsuchung des einzig zureichenden Grundes dieser Anschauungen vorschreiten, und also fragen, ob diese sinnlichen Anschauungen auch noch einen zureichenden Grund für ihr Dasein haben würden, d. h. ob wir dieselben auch noch aus einem zureichenden Grunde als möglich erkennen und festhalten könnten, wenn nicht solche wirkliche äußere Dinge ihnen gegenüber gestellt oder gegeben wären? Wegen des uns einzig auf diesem Standpuncte gebotenen und oben bezeichneten Beweismateriales sind wir an diese Stellung der Frage ausdrücklich angewiesen; und an dieselbe Stellung der wissenschaftlichen Frage weiset uns ebenfalls die Beweisführung der gemeinen Menschenvernunft an, welche in der That nur um des Sehens und Tastens der Dinge willen die Anerkennung solcher Dinge trifft und nothwendig findet; denn obige Redeweise will sagen: wenn solche Dinge nicht wirklich wären, dann wäre auch das Sehen und Tasten derselben nicht mehr möglich, oder: dasselbe hätte dann keinen zureichenden Grund.

5) Also würden wir die Anschauungen äußerer Dinge durch Gesicht- und Tastsinn auch noch aus einem zureichenden Grunde als möglich begreifen können, wenn nicht solche angeschaute Dinge an sich als ein Grund dafür anerkannt würden? Bleiben jene uns begreiflich ohne diese, so ist die Anerkennung dieser uns keine nothwendige, und wissenschaftlich dann auch ungültig, weil diese Anerkennung nicht unmittelbar nothwendig ist, da sie nicht auf Dinge in uns, sondern auf Dinge außer uns geht, ihre mittelbare Aufnöthigung aber nur entstehen kann durch eine Nothwendigkeit der Vernunft, das gegebene Wirkliche, hier die sinnliche Anschauung, als möglich zu begreifen; — sind jene aber nicht begreiflich

(ihrer Möglichkeit nach) ohne diese, nun dann sind sie nothwendig zuzulassen als wirklich, ihre Anerkennung ist dann wissenschaftlich gerechtfertigt, und der Beweis ist dann eine Legitimation des s. g. gesunden Menschenverstandes, was wir an dem philosophischen Beweise um so erfreulicher finden würden, je seltner die philosophischen Argumentationen der Philosophen damit im Einklange zu stehen scheinen.

Es ist von vorn herein und zumal auf dem wissenschaftlichen Standpuncte, worauf wir uns hier gemäß Nr. 3 befinden, völlig gewiß, daß nicht der ganze und aller Grund, warum wir solche Anschauungen haben, in den fraglichen äußern Dingen gelegen gedacht werden könne, und eben so gewiß, daß nicht der ganze und aller Grund derselben in gänzlich unbekannten Dingen gesucht werden könne; denn gerade die Eine Hauptseite der Sache, daß es sich um unsere jedesmaligen Anschauungen handelt, ist schon Hinweisung auf uns selber als Mitgrund oder Mitursache dieser Anschauungen; wir sind die anschauenden Wesen und als solche jedenfalls eine nächste Ursache, weßhalb die Anschauungen sind; nicht allein würden sie ohne uns nicht dasein, so daß wir als die Bedingung ihres Daseins gelten müssen, sondern auch mit uns selber würden sie noch nicht dasein, wenn wir nicht eine Thätigkeit ausübten, indem wir und so lange wir sie haben. Gerade dieses ist ja auch der Hauptsatz, der auf unserm Standpuncte vorausgesetzten metaphysischen Psychologie, daß alle s. g. innere Zustände ein thätiges Ich erfordern als eine Causalität ihrer selbst. Ist nun aber das anschauende Ich ein Mitgrund oder eine Mitursache aller unserer innern Zustände und einschließlich unserer sinnlichen Anschauungen, dann erübrigen nur zwei Weisen des Begreifens der Möglichkeit dieser Anschauung; zunächst nämlich liegt der Gedanke:

A) ob nicht wohl die anschauende Ich-Substanz oder Ichkraft als den ganzen Grund der sinnlichen An-

schauung enthaltend angenommen werden könne? — und dann erst, wenn dieser Gedanke nicht Platz behalten kann, sind wir an eine zweite und allein noch erübrigende andere Weise des Begreifens, und hierin an diesen andern fragenden Gedanken:

B) ob der ganze Grund der sinnlichen Anschauung denn gefunden werden könne in einem Zusammenwirken des Ich und eines von ihm verschiedenen Dritten?

6) ad A. Kann angenommen werden, daß die anschauende Ich-Substanz oder Ichkraft den gesammten Grund enthalte für die jedesmalige sinnliche Anschauung äußerer Dinge? Blos an sich betrachtet, ist solcher Gedanke völlig denkbar und so auch solche Annahme, d. h. sie ist in sich nicht widersprechend, sondern intellectuell-möglich; und der eigentlichste Idealismus hat auch in dieser Annahme seinen rechten Angelpunct, und namentlich kreiset um solchen der Idealismus des Fichte. Wenn nun diese Ansicht wissenschaftlich haltbar und selbst festgestellt sein sollte, dann würde die Realität angeschauter Dinge wissenschaftlich unhaltbar sein: und dann sieht man sogleich ein, daß allein die wissenschaftliche Selbstverständigung des Ich (und des Geistes) über sich selbst das Ich zu einer wissenschaftlich-realen Erkenntniß des Nichtich (und der Natur) führen könne; und das Nichtich nur in so fern als wirklich anerkannt werden müsse, als das Ich sich nicht als Grund und als es sich als den Nichtgrund der Anschauungen weiß.

Das Ich ist als ein wissenschaftlich erkanntes auf unserm Standpuncte vorausgesetzt, und als ein solches vorausgesetzt, wie die rationale (metaphysische) Psychologie es zu bestimmen vermag, nämlich als das Subject der innern Zustände, einschließlich der Anschauungen, als ein Subject, was die Zustände hat und durch seine eigne Thätigkeit (wenigstens) mitverursacht, und selbige in der Zeit und für ihre Dauer in der Zeit mitbewirkt; welches von

diesen Zuständen und seiner darin liegenden Thätigkeit Bewußtsein, und so ein mittelbares und formales Selbstbewußtsein hat, welches damit als ein persönliches Wesen existirt und als Geist, sich selber identisch und als Einheit in den einzelnen Zuständen sowohl als im Wechsel der Zustände durch die gesammte Reihe derselben. Ist nun dieses Ich der ganze Grund unserer sinnlichen Anschauungen, dann setzt es nicht blos den jedesmaligen (thätigen) Anschauungsact, sondern gibt dafür auch den jedesmaligen Inhalt der Anschauung oder den empfundenen Eindruck her; es wird von Innen aus Bild nach Bild erzeugt und darin das Object zur Beschauung hingestellt nach Art der Hemmnisse und Schranken einer sonst ins Unendliche sich verlierenden Thätigkeit, wie es auch Fichte vorstellt; das Ich objectivirt dann nur sich selber in seinen Vorstellungen, die außer ihnen kein reales Object mehr haben, sondern es nur zu haben scheinen; oder die vermeintlich äußere Welt ist dann nur eine subjective Scheinwelt, keine objective Erscheinungswelt, noch weniger eine Welt des objectiven Seins. Diese producirende, aus sich allen Inhalt evolvirende und sich ihn objectivirende Anschauungskraft soll dann in einer, nicht weiter erfragbaren, sondern eben unbegreiflichen, Weise solche Schranken sich selber setzen, und durch diesen Zusatz scheint man dann jede weitere Nachfrage und Einrede auch gänzlich abschneiden zu wollen. Indessen jegliche Berufung auf solche Unbegreiflichkeit ist sofort unstatthaft, wenn darunter absolute Unbegreiflichkeit verstanden werden soll, so lange mindestens, als in anderer Weise der Erklärung eine Begreiflichkeit erübrigt; und vollends wird dieselbe Berufung abgeschnitten, wenn sich in nothwendig anzuerkennenden Thatsachen etwas findet, was mit der behaupteten Thatsache solcher Production unvereinbar ist, d. h. wenn in der Hypothese selber eine Unmöglichkeit sich herausstellen sollte.

Das bloße Factum der Anschauung, zumal der ver-

einzelten Anschauung, läßt sich, wie bemerkt, in solchem System nun wohl zureichend begreifen; sie wäre nach Inhalt und Form, nach materialer und formaler Seite, als Wahrnehmung eines Empfundenen und Nachempfundenen, so ein Athemzug und Pulsschlag des lebendigen Ich. Die erste Schwierigkeit aber macht dann der Umstand, daß jegliche sinnliche Anschauung von Dingen gebunden erscheint an gewisse räumliche oder lokale Verhältnisse, und bedingt durch diese; sehen kann ich nur hier diesen Baum, und dann dort nur jenen Baum; diese Glätte und diese Rauheit taste ich eben nur hier, dort eine andere. Ist aber das Ich der völlig zureichende Grund meines Sehens solchen Baumes, dann müßte ich ja überall an jedem Orte und stets so und Solches sehen . . . . so und Solches tasten können; und doch ist mir dies bei aller Anstrengung unmöglich, jene Abhängigkeit aber von räumlichen Bedingungen allgemein und nothwendig. — Wohl gibt es freiere von Dingen, welche an solche räumliche oder örtliche Verhältnisse nicht gebunden sind, die Phantasie-Anschauungen z. B. im Wachen wie im Schlafen; indessen eben deshalb, weil wir in ihnen an solche örtliche Verhältnisse uns nicht gebunden finden im Wachen und es auch im Schlafe nicht sind, eben deßhalb unterscheiden wir solche auch von den fraglichen sinnlichen Anschauungen, und denken diese also wesentlich als so gebundene; jene Anschauungen dagegen begreifen wir von da an in ganz anderer Weise und auch nothwendig in Zurückbeziehung derselben auf frühere sinnliche Anschauungen, den Theilen nach, und auf leitende Einwirkungen anderer Art, den Anlässen nach; jene Gebundenheit ist hier gerade die Schwierigkeit. Doch, diese Schwierigkeit ließe sich noch in etwa beseitigen, wie sie denn auch in der That an sich selber in dieser Art sich nicht einmal recht erheben läßt. Denn die räumlichen oder örtlichen Verhältnisse, solche und andere erscheinende Umgebung sind ja in diesem idealistischen Systeme selbst auch nur mit-angeschaute,

und es kann dann so wenig von einem wirklichen Bedingtsein der sinnlichen Anschauung durch sie die Rede kommen, daß sie vielmehr als mitangeschaute bedingt gedacht werden müssen durch die Anschauung selbst; die Anschauungskraft als der ganze Grund der Anschauung muß auch alle angeschauten Bedingungen mitbewirken, und so nicht allein jene Anschauung der erscheinenden Umgebung im Raume, sondern auch die Anschauung beiwirkender (nur anscheinender) Organe, z. B. offener Augen, anrührender Finger ꝛc., und so die Anschauung aller begleitenden Umstände bewirken; von einem an sich realen dort und hier, und einer Abhängigkeit von ihnen oder einer Beschränkung durch sie kann dann nicht Rede sein. Also: alle einzelnen Bestimmungen der Anschauung und Theile sind dann nur ergänzende Theile der jedesmaligen Gesammt-Anschauung, und ich schaue den einzelnen Punct, den Mittelpunct dann nur in der Mitanschauung aller peripherischen Puncte; — und die Phänomene der s. g. Erinnerungen und Phantasien, der Reproductionen und Productionen der verschiedensten, jedoch allemal nach Inhalt unvollständigern Anschauungen könnten, wenigstens in Betreff des angeschauten Stoffes, als defecte sinnliche Anschauungen angesehen und zur Unterstützung dieser Hypothese alsdann angerufen werden; — es träten im Wesentlichen statt der oben erwähnten bedingenden Ortsverhältnisse hier dann allenfalls nur die bedingenden Zeitverhältnisse ein.

Es gibt nun auch wirkliche manche derartige Anschauungen von vorschwebenden Objecten unter Mitanschauung so bestimmter Umgebung, welche in dem Subjecte allein ihren zureichenden Grund zu haben scheinen; namentlich gehören dahin die natürlichen Visionen, die Zustände des Hell- und Doppelsehens, zumal der Magnetisirten und mancher Somnambulen! — indessen von den s. g. sinnlichen Anschauungen unterscheiden sich doch jene gerade in Betreff der hier angezogenen Bedingungen ganz

auffallend *); gerade weil sie aus dem Subjecte so ganz und rein hervorgehen — doch vielleicht nur auf Grund vorangehender Influenzen auf das Subject — so haben sie in ihrem Entstehen und Fortbestehen auch keine Bedingung in der Mitwirkung der Organe, rücksichtlich in der Anschauung solcher Mitwirkung; diese letztere Anschauung bildet hier keinen ergänzenden Theil der Gesammt-Anschauung, und eben das ist ihre vollständige und sicherste Unterscheidung von den sinnlichen Anschauungen; es ist in den Zuständen solcher Visionen gleichgültig, ob man die Augen geöffnet oder geschlossen halte, die Zugänge des Ohres frei erhalte oder nicht — rücksichtlich: die Anschauung offener Augen und Ohren habe, oder nicht; es kömmt die Erscheinung und Wahrnehmung solchen Gesammt-Inhaltes gerade von Innen her, und eben deßhalb sind solche Bedingungen hier nicht da, als dort allgemein und jedesmal erforderlich sind; und eben deßhalb können die sinnlichen Anschauungen nicht mit ihnen identificirt werden. Könnten aber die Sinnesanschauungen nicht dennoch in einer analogen Weise so ganz aus dem Subjecte kommen, wenn auch fernerhin unbegreiflich? könnten sie nicht noch gar in viel höherem Sinne ganz Sache des Subjectes sein? denkbar bliebe das wiederum, so lange man die Anschauungen an sich allein betrachtet; es müßte dies aber bei ihnen auch in der That in einem viel höheren Sinne sich so verhalten, als es sich in jenen Visionen so verhält; sieht man aber auf den Character der Nothwendigkeit und Unwillkührlichkeit und zugleich auf den Character der Willkührlichkeit und Freiheit hin, worin die sinnlichen Anschauungen entstehen, bestehen und vergehen, und wobei sie gerade in solchem Inhalte gegeben wer-

*) Nach Inhalt und Form gleichen sie gemeiniglich den sinnlichen Anschauungen bis zum Ununterscheidbaren, sollte auch der Inhalt häufig ein gar seltsamer sein; die Erörterung der möglichen Entstehungsweise derselben — worüber nachher — führt erst in die rechte Unterscheidung ein, also die Frage nach ihrem Grunde.

den, als womit sie dastehen, so lange sie überhaupt sind; dann stößt die Hypothese sofort wieder auf andere Schwierigkeiten und Störungen. Wenn ich mit offenen und gesunden Organen und der erforderlichen Aufmerksamkeit nach dieser Gegend hingewendet bin, — rücksichtlich: in der sinnlichen Anschauung solcher Umstände mich befinde —, dann muß ich gerade solche sinnliche Anschauung des Baumes, dieses Hauses annehmen, und ich kann dann weder anderm Inhalte begegnen, noch überhaupt der Anschauung entgehen; ich bin also dann, d. h. in den gewöhnlichen Fällen der sinnlichen Wahrnehmung, genöthigt, solche Anschauung zu haben; der Grund der sinnlichen Anschauung im Ich müßte also ein nöthigender Grund, und die Ichkraft als Anschauungskraft müßte in ihrer Wesenheit ein nöthigender Grund zu solcher Anschauung sein; ist das aber, wie kann dann in dem Ich solche Anschauung anfangen? und wie kann sie dann aufhören? Sie könnte in der That nicht anfangen und nicht aufhören; sie könnte mit dem Ich nur sein und bleiben, und zwar müßte sie sein und beharren, so lange das Ich identisch fortbestände, d. h. für seine gesammte Zeit.

Bei jeglicher Anschauung sind die Bedingungen schon mitgebrachte und zwar unwillkührlich mitgebrachte, und mitgebracht durch das Ich. In seiner selbstbewußten und freien Subjectivität könnte dann aber der Grund in keiner Weise liegen, weil dies den innern Thatsachen widerspräche, wonach wir nicht mit Freiheit so und solches sinnlich anschauen, als wir anschauen, sondern mit Aufnöthigung; und in seiner objectiven Wesenheit könnte der Grund des Anhebens oder Aufhebens gar nicht gefunden werden, weil aus der Objectivität der Wesen überhaupt gar kein Anheben und kein Aufhören oder Aufheben begriffen werden kann, sondern gerade nur ein Sein mit ihr und durch sie. Wollte man etwa an nothwendige Evolutionen dieser Wesenheit denken, und die anhebenden und vergehenden Anschauungen als die wechseln-

den Emanationen des objectiven Ich vorstellen, das in ihnen selber den Veränderungen unterläge, so würde man gerade durch diese Veränderungen des Ich, welche als nothwendige vorgestellt werden müßten, den Gedanken an dessen Selbstgenügsamkeit die für Anschauungen ausschließen, indem solche Wesenänderung an sich selber niemals aus dem Wesen allein begreiflich wird, das ihr unterliegt; auch reichte die Wesenänderung oder Wesenveränderung im Ich nicht zu, um das Entstehen und Vergehen der einander folgenden gänzlich verschiedenen sinnlichen Anschauungen zu ermöglichen, es müßte Wesen-Aenderung und -Veränderung eintreten, welche einerseits der Identität des Subjectes widerstreitet, dann aber nach allen Seiten eine andere Causalität neben und für das Ich erfordert — womit die Hypothese verlassen wäre — und welche dann überdies der spontanen Causalität des Ich im Anheben und Aufhören, und selbst im Inhalte der Anschauung, widerspräche (und welche schon sich selbst widerspräche, wenn man sie als selbsteigene Veränderung denken wollte; denn in jedem Augenblicke müßte das Ich der volle und nöthigende Grund einer andern Wesenheit sein, als es ist, d. h. es müßte so und nicht so zugleich sein, was sich widerspricht). Das Ich wäre nämlich dann jedesmal vollkommen genöthigt, solche Anschauung anzuheben, zu haben und zu verlieren; nun aber ist es Thatsache des Bewußtseins, daß wir allemal mit Freiheit die sinnliche Anschauung aufheben können, wenn sie nur wirklich sinnliche Anschauung ist (und nicht etwa Vision); daß wir in unzähligen Fällen sie frei anheben, indem wir mit Absicht, um etwas Gewisses zu sehen und zu hören und zu tasten, uns hierhin und dorthin begeben; ja selbst, daß wir mit Freiheit statt solchen Inhaltes der Anschauung einen andern gewinnen können, statt der Kugel uns eine unförmliche Masse construiren, statt der Glätte uns Rauheit, statt des hohen Tones uns einen tiefern in die sinnliche

Anschauung bringen können; freilich Alles dies nur unter gewissen mitangeschauten Bedingungen, deren Darbringung aber doch durchgängig der freien Bestimmung unsererseits unterliegt, obgleich nicht unter solchen, die in unserer Subjectivität selber mitgelegen wären; jene Unwillkührlichkeit und Nothwendigkeit im Anheben, Bestehen und Aufhören der gewöhnlichen sinnlichen Anschauungen, und diese Willkühr und Freiheit nach denselben Beziehungen hin in den eben so gewöhnlichen andern sinnlichen Anschauungen, sind gleichmäßig in Widerstreit mit der vollen und nöthigenden Causalität des reinen Subjectes in Sachen der sinnlichen Anschauung überhaupt; wo der ganze und nöthigende Grund der Anschauung ist, da muß auch die Anschauung sein und bestehen mit ihrem Grunde und in eben so nothwendiger Weise. — Man denke sich nun die einander folgenden und so wesentlich verschiedenen Anschauungen als ein Pulsiren oder als ein Oscilliren des Grundes, und als seine wiederholten Athemzüge, und wie man sonst will, man begegnet in allen Wendungen und Windungen denselben Hindernissen von Neuem, so lange es ein Begreifen der Möglichkeit gilt. Und sieht man die Sache dann noch näher an, dann wird man für die einzelne sinnliche Anschauung, mindestens für die durch Gesichtssinn, schon in dem Umstande ein unübersteigliches Hinderniß solcher idealistischen Ansicht finden, daß wir in solcher Anschauung auf einmal und zugleich so sehr verschiedene Dinge und Beschaffenheiten derselben vor uns haben, da doch nur Eine Erscheinung gleichmäßig vor uns ausgebreitet da liegen könnte durch die Eine indentische Causalität; alle Verschiedenheit wäre grundlos.

Diese streng idealistische Ansicht ist demnach eine völlig unhaltbare um der Beschaffenheit und der Bedingungen willen, welche wir bei der sinnlichen Anschauung ausgeprägt finden, welche wir aber mit der alleinigen Causalität des anschauenden Ich nicht zu vereinbaren vermögen. —

Anm. 1. Man wird nun einschließlich mitgesehen haben, daß alle berührten Hindernisse und Störungen der rein idealistischen Auffassung und Erklärung nicht aufgehoben werden können durch die berührte Fichte'sche Berufung auf die dem Ich in einer weiterhin unbegreiflichen Weise gesetzten und von ihm selber herrührenden Schranken seiner Thätigkeit; die Sache ist unmöglich; unsere Unbekanntschaft mit der Art und Weise und der Entstehung dieser Schranken würde mit Rücksicht auf die Nothwendigkeit der sinnlichen Anschauungen durch diese zu einer völlig blinden Nothwendigkeit erhoben, und so die Schwierigkeit der Erklärung des Aufhebens und Anhebens und jeglicher Abänderung der Anschauung vergrößern: und in Rücksicht auf unsere Willkühr und Freiheit in allem diesem würde jene Unbekanntschaft sichtbar wiederum ein Hinderniß mehr sein; müßten ja die Art und Weise und die Entstehung jener Schranken für alles dies vorab erst recht bekannt und durchschaut sein, damit unsere Absicht und unser freies Wollen in jenen Beziehungen von Erfolg sein könnten! — Anmerken wollen wir in dieser Beziehung auf Fichte nur noch, daß bereits Cartesius auf die hier beseitigte idealistische Erklärung der sinnlichen Anschauung hinwies. Derselbe sagt Medit. III.: Quamvis ideae illae a voluntate mea non pendeant, non ideo constat, ipsas a rebus extra me positis necessario procedere; forte aliqua est in me facultas nondum mihi satis cognita istarum idearum effectrix. Wem es übrigens von Interesse ist, die ausführlichere Auseinandersetzung der idealistischen Erklärungsweise anzusehen, dem empfehlen wir die Schrift: Ideal-Realismus von Ohlert, §. 60 — 62.

Anm. 2. Es ist auffallend, wie so manche Idealisten (auch auf ihrem wissenschaftlichen Standpuncte) es so ganz übersehen konnten, daß sie überall nur von Einem realen Ich, wie von einem realen Du und Er oder von einer Vielheit von Subjecten Rede haben durften, und wie sie

es so ganz unerklärt lassen konnten, daß das Ich-Subject nicht gerade nothwendig alle Erscheinungen der Außenwelt an ein diesen subsistirendes Ich angeknüpft, sondern immer nur die erscheinende Menschengestalt, welche doch eben so sehr, aber auch nicht mehr, ein Phantom des Ich und für das Ich sein mußte, als alle andere Gestaltung auch. Die Erklärung der Anschauungswelt aus nothwendigem Wirken der anschauenden Ichkraft hätte dabei auf den Gedanken einer so äußerst gebundenen und nothwendigen Wirkungsweise hinführen müssen, daß darin sicherlich ein harter Anstoß fühlbar geworden wäre; einer so äußerst gebundenen, weil nämlich gedacht werden mußte, daß die gesammte Vielheit der freilich nur gedachten Subjecte für alle Sinnesanschauung genau dieselbe Welt zu produciren genöthigt wäre.

7) ad B. Gemäß Nr. 5 und 6 ist nun sofort gewiß, daß außer und mit dem thätigen Ich noch ein Anderes mitwirken müsse, um die sinnlichen Anschauungen in ihren Beschaffenheiten und Bedingungen wirklich und zureichend zu begründen. Wir bezeichnen dies am einfachsten als Nichtich, und dies Nichtich gilt dem Ich in allen denjenigen Bestimmungen sofort als real, welche dies ihm beilegen muß, um unter seiner Theilnahme vollständiger Erklärungsgrund der sinnlichen Anschauungen zu sein, oder kurz: in so fern das Ich sich als den Nichtgrund dieser Anschauungen weiß. Wie kann aber nun das Nichtich mit dem Ich Mitgrund der Anschauung sein?

Im Allgemeinen nur in zweien Weisen, nämlich: 1) indem das Nichtich vermittelst des Ich und durch das Ich mitwirkt, in substanzialer Einigung mit ihm; und 2) indem das Nichtich für das thätige Ich mitwirkt, jedoch in substanzialer Geschiedenheit von ihm.

8) Ueber 1. Soll das an sich genügende Ich vermittelst eines Dritten in Stand gesetzt sein, die sinnliche An-

schauung zu begründen, so muß jenes Dritte, das dafür postulirt wird, vor dem Acte der Anschauung begründend mitwirken, und sodann durch das Ich einwirken; denn mit diesem Augenblicke und von ihm an ist die volle Wirkung bereits da und zwar zunächst durch die bewußte Thätigkeit des Ich und die Causalität aus ihm selber, so daß das an sich zu diesem Acte ungenügende Ich als schon dazu befähigt auftreten muß. Die ganze Anschauung ist dann nach formaler und materialer Seite, und sowohl in ihrer Entstehung, als in ihrem Bestehen und Vergehen, zunächst wieder Sache des Ich, und dies lebt dann der Hauptsache nach wieder an bloßem Scheine hin, den es so unwillkührlich und willkührlich produzirte aus sich, wenn auch nicht so ganz durch sich, wie im erstern Systeme auch.

In dieser Art denken wir wirklich mit Grund die schon früher angezogenen natürlichen Visionen entstanden, auch die Anschauungen der Geisteskranken, der Fieberkranken, und hundert seltsame Dinge, und ihre Erscheinungen; wir denken solche dem Ich abgenöthigt und aufgedrungen durch die ihm verbundene und mannigfach gestörte und zugleich seine sonstige Obmacht überwältigende Leiblichkeit, und die darin organisch ihm adhärirende Naturkraft; auch übernatürlich gewirkte Visionen können in solcher Art vorstellig gemacht werden, in so fern man in ihnen die Anschauungskraft übernatürlich so productiv erhoben denken könnte, daß sie nun zureichender Erklärungsgrund der gesammten Anschauung wäre; der Grund solcher Erscheinungen, als welche da dem anschauenden Ich gegeben werden, müßte dann nicht so gerade in dem (thätigen) Acte des Anschauens oder aufmerksamen Wahrnehmens liegen, als vielmehr in einer diesem Acte vorangehenden und für sie den objectiven Gehalt erst gewährender Erregung in seiner Receptivität; erfahren wir ja auch sowohl bei den eigentlichen sinnlichen Anschauungen, als bei den mit ihnen hier zusammengestellten visionären Anschauungen einen Ein-

druck, und bekommen wir ja gemäß den Thatsachen des Bewußtseins mit ihm erst das Empfundene für unsere Thätigkeit als ein Geliefertes! Ich sage: *als ein Geliefertes*; denn so giebt es wirklich die Thatsache des Bewußtseins, und es widerspricht dieser Thatsache, daß die Erscheinung erst durch allmählige Construction meinerseits oder andrerseits zu Stande komme, wie es im *Fichte*'schen Systeme gedacht war; die volle Erscheinung steht häufig schon lange Zeit da, ehe es zu meiner Wahrnehmung kömmt, und niemals kommt es zu dieser, ohne daß die Erscheinung nach Art einer Anziehungskraft dann meine Aufmerksamkeit und weitere Thätigkeit fesselte; und von all dem behaupteten Hin- und Herbewegen eines farbigen und dennoch einfachen mathematischen Punctes, von all dem Linienziehen und all der Flächen-Construction u. dergl. findet sich hier nicht das Mindeste vor.

Bei den vorkommenden Visionen aus dem Gebiete aller einzelnen Sinne muß nun wirklich solche Erscheinung durch innere Affection begriffen werden, und kann das auch vollkommen; im Gegensatze zu ihnen ist aber solche Erklärung bei den wirklichen und gerade hieran wieder zu unterscheidenden sinnlichen Anschauungen gänzlich abgeschnitten, und äußere Affection erforderlich; und eben daher rührt die viel größere Gebundenheit der Vision gegenüber der sinnlichen Anschauung. — Oder kann dann wirklich alle anscheinende Sinnes-Anschauung in jener Weise erklärt werden durch *innere* Erregung?

Gemäß solcher Ansicht enthält von Neuem das Subject den *nächsten ganzen Grund* der Anschauung nach Inhalt und Form, nämlich seit dem Augenblicke der Verbindung der fremden Causalität mit seiner ihm eigenthümlichen, so daß in dem ganzen Vorgange eine innerlich verbundene Causalität von wenigstens zwei Prinzipien sich wirksam zeigte. Dann ist hier allerdings wohl erklärlich, was in der obigen idealistischen Ansicht die erste Hauptschwierigkeit bildete, sowohl, warum uns die sinnliche

Anschauung unter den angezogenen Bedingungen aufgenöthigt wird und zwar mit einem gerade so gebotenen und aufgedrungenen Inhalte, als auch, warum sie dennoch bei der Identität des Subjectes mit demselben nicht unabänderlich fortbesteht; es geschähe dies so wegen der baldigen Einwirkung und Mitwirkung des fremden Prinzips und wegen der Nöthigung des Ich durch dasselbe einerseits, und wegen der baldigen Nicht-Nöthigung und Nicht-Einwirkung andrerseits. So wie wir dort folgerten: Wenn und so lange der volle und nöthigende Grund der Anschauung (das intentische Ich) fortbesteht, muß auch das dadurch Begründete, die Anschauung, fortbestehen, — so würde es hier negativ heißen: Wenn, so lange und so bald der zureichende Grund nicht mehr ist, ist auch die Folge nicht mehr. In Ermangelung jener Mitwirkung und Einwirkung wäre dann also sehr begreiflicher Weise die Heranbringung und Fortsetzung der Anschauung dem bloßen und freien Ich nicht einmal mehr möglich, und eben darum nicht wirklich und als nicht mehr wirklich vollkommen begreiflich. Und weil jene andere Causalität als eine gänzlich unbekannte gedacht werden könnte und als wirkend nach ihren uns unbekannten Gesetzen, und selbst so gesetz- und regellos, daß wir wenigstens ihre Wirkungsweise gar nicht zu berechnen vermöchten: so könnte damit alle Schwierigkeit beseitigt erscheinen. Allein die Anschauung äußerer Dinge überhaupt, sowohl die s. g. Vision als die s. g. sinnliche Anschauung, müßte alsdann auch nach allen Seiten unberechenbar und unwillkürhlich erscheinen, oder sein, mindestens in viel höherem Grade, als das wirklich der Fall ist; die sinnliche Anschauung müßte mindestens in so hohem Grade unberechenbar und unwillkührlich sein, als es jetzt die natürliche Vision ist, und sie müßte dies sogar in noch höherem Grade sein; und so verhält es sich doch in gar keiner Beziehung.

Die visionären Anschauungen, zumal in solchen Subjecten, in denen sie seltner und darum um so befremdlicher

aufkommen, entstehen allerdings in hohem Grade unwillkührlich, so unwillkührlich und unvorgesehen, als auch die seltsamsten und wildesten Phantasien und Träume; auch bleiben sie in ihrem Inhalte ungeändert, wie man auch die nächsten anscheinenden Bedingungen willkührlich ändern mag, man mag z. B. die Augen schließen oder geöffnet erhalten, hiehin oder dorthin richten; auch ist ihr Verschwinden oder Aufhören dem Subjecte nicht minder häufig unwillkührlich und unberechenbar, und sie begründen alsdann eben durch diese auffallenden Abweichungen von sinnlichen Anschauungen hinterher allerhand Befremden und auch wohl Entsetzen und Erschrecken; es herrscht in ihnen völlige und unberechenbare Gebundenheit und Aufhebung der freien Willkühr bei völligem Selbstbewußtsein — ungefähr wie in der mania sine delirio völlige Gebundenheit des Willens bei widerstrebendem und selbstbewußtem Wollen. Allein absolut unwillkührlich und berechenbar ist dennoch auch mindestens ihr Fortbestehen nicht, und deshalb die Berufung auf gänzlich unbekannte Causalität und deren unbekannte Gesetze im Wirken schon sehr eingeschränkt, und über dies in einer Weise eingeschränkt, welche die entsprechende Berufung bei der sinnlichen Anschauung in demselben Grade mehr abschneidet, als sie dort zulässig bleibt. Die natürliche Vision, — z. B. das Sich-umgeben-Sehen von allerhand Menschen und Dingen, die doch nicht da sind, das Hören von allerlei Gepolter und Spectakel, wo andere doch nichts hören und in der That nichts zu hören ist, — diese unterliegt in so weit der freien Aufhebung durch das Subject, als dies mit den innern Ursachen derselben vertraut und ihm Einwirkung darauf oder Ablenkung dieser Ursachen möglich ist; aber es muß dann die Aufhebung auch jedesmal mit solcher Wirksamkeit nach Innen zu beginnen, indeß bei den entgegenstehenden sinnlichen Anschauungen die Aufhebung an ganz andere Bedingungen geknüpft erscheint.

Der Psychologe und Physiologe wissen recht wohl mancher-

lei Ursachen der natürlichen Visionen anzugeben, und sie finden selbige in innerlichen Organ-Erregungen, welche die äußern Einwirkungen annähernd oder ganz ersetzen. Es ist ihnen ganz begreiflich, daß derjenige, welcher am schwarzen Staar leidet, entweder gar nicht oder nur höchst unvollkommen sieht, wie stark auch der Eindruck der Objecte auf das äußere Organ, das äußere Auge sein mag; daß derjenige nicht hört, bei welchem die innern Theile des Hörorgans zerstört oder die Communication mit den äußerlichen Organtheilen unterbrochen ist; — es fehlt dann an der Fortführung der Erregung oder Erschütterung in dem innern Organtheile, worin sie der psychischen Affection näher kommt, und dafür die nothwendigste ist; — es ist ihnen aber eben so begreiflich, daß diese Erschütterung und Affection in den innern Organtheilen — den eigentlichsten Organ-Nerven, auch durch andere Ursachen wirklich werden könne, als welche in der umgebenden Außenwelt liegen müßten; nervenschwache, organisch ermüdete und halbentkräftete Menschen erleiden über Unverdaulichkeit und über anderen Situationen nervöse Erschütterungen und Zerrungen durch innerliche körperliche Ursachen, durch gestörten Blutumlauf u. dergl., welche sie zu den seltsamsten Anschauungen bringen müssen; — eben deßhalb können sie aber auch diese Anschauungen in der Einwirkung auf diese Ursachen gewöhnlich aufheben. Wer z. B. mit dem Hören von mancherlei Bewegungen und Geräusch geplagt ist, indeß doch tiefe Stille um ihn herrscht und er selber etwa auf seiner linken Seite im Bette ruhet, der verscheucht sich sein Gespenst schon ziemlich sicher, wenn er sich auf die rechte Seite legt, oder sich aufrichtet, oder sich bemühet, in eine Reihe abstracter Gedanken zu kommen und auf derartige Weise eine andere innere Affection der Organe zu bewirken und die bestehende zu beseitigen sucht; je bekannter er hier mit sich selber und den körperlichen Veränderungen und ihren Ursachen ist, und je ungehinderter seine Einwirkung auf dieselben, desto mehr unterliegt

die Aufhebung der Anschauung seiner freien Willkühr, ohne alle Rücksichtnahme auf vorausgesetzte äußere Realitäten und Erscheinungen; und sollte es Visionen geben, die nach den bekannten Gesetzen und in der Rückwirkung gegen die bekannten Ursachen nicht aufgelöst werden könnten, nun, dann bestände mit der größern Gebundenheit durch sie einmal eine viel größere Verschiedenheit von den fraglichen sinnlichen Anschauungen und deren erkennbare Ursache, und dann anderseits eine Berufung auf noch unbekannte natürliche Ursachen und Gesetze oder auf bekannte wie unbekannte übernatürliche Einwirkungen (durch Gott, Engel und Teufel und die gesammte Geisterwelt); eine Berufung, die wir hier nicht weiter zu reguliren haben, weil wir eher mit dem förmlichsten Gegensatze der Visionen, als mit ihnen selber es zu thun haben; — es ist indessen ohne viel Nachsinnen einleuchtend genug, daß eine vernünftig gültige Bestimmung einer übernatürlichen Causalität nur angenommen werden könne unter allen den Bedingungen, woran die Erkennbarkeit des übernatürlichen Ursprungs einer vorgeblichen Offenbarung gebunden ist*).

Um nun auf unsere sinnlichen Anschauungen zurückzukommen, so ist bei ihnen alle Berufung auf derartige Entstehung durch innere Nöthigung des Ich nun recht vollkommen abgeschnitten, weil hier alle solche Gebundenheit fehlt, als welcher in jener Verbindung des Ich mit der fremden Causalität ausgesprochen läge und zwar nach allen Seiten hin, so daß hier zugleich die sicherste Unterscheidung von allen visionären Anschauungen erneuert vorliegt; — mag es nämlich auch nicht grade in meiner Willkühr stehen, allemal und überall dasjenige in die sinnliche Wahrnehmung zu bringen, was mirbeliebte, es ist diese Wahr-

*) Man darf diese Visionen dann nicht verwechseln mit objektiv realen Erscheinungen, welche übernatürlich Statt finden mögen, und dann zur natürlichen Wahrnehmung gelangen; von diesen kann erst später Rede sein.

nehmung dem Inhalte nach in den gewöhnlichen Fällen sattsam durch meine Absicht zu leiten, und sattsam entspricht der gewollte Erfolg meiner vorangehenden unabhängigen Bemühung und Erwartung; ich begebe mich mit Bewußtsein und Absicht dorthin, um dies und jenes Buch zu sehen, und erreiche es alsbald, und eben deßhalb bin ich so selten befremdet über den Inhalt der Sinnesanschauungen, und bin es am wenigsten da, wo ich meine Absicht erreiche, und bin es höchstens nur dann noch, wenn ich das erwartete Object verfehle, dann nicht anschaue; es enthält also die ganz gewöhnliche Anschauung zu viel Spontaneität des Ich für ihre Entstehung und nach Inhalt, als dort zugelassen werden könnte; ebenso unterliegt die Abänderung des angeschauten Inhaltes zu sehr der freien Bestimmung und Einwirkung des Subjectes, als das möglich wäre bei solcher Aufnöthigung durch Anderes; ich kann das Glatte zum Rauhen, das Helle zum Dunklen machen, wie ich will, — und so weit ich es wollen kann, so lange nicht besondere Hindernisse in den Weg treten, und endlich unterliegt die Aufhebung der sinnlichen Anschauung allemal der Bestimmung durch mich selber, sollte auch das Anheben und Fortbestehen derselben weniger von mir und meinem Belieben abhangen; — ich kann meine Augen und überhaupt die Organe abwenden oder gegen Einwirkungen verschließen, und so das Sehen der Dinge aufheben, kann meine Aufmerksamkeit anderswohin beschäftigen ꝛc. Mit jener Gebundenheit und jenem Bestimmtwerden und Bestimmtsein im Acte des Wahrnehmens durch innere Causalitäten steht all diese thatsächliche Ungebundenheit und Freiheit der sinnlichen Anschauung (von solcher) gerade so weit in Widerspruch, als diese wirklich ist, weil Nöthigung des Ich durch Anderes niemals Unabhängigkeit des Ich von ihm sein kann; — und insofern die sonst thatsächliche Unabhängigkeit des sinnlichen Anschauens in Gebundenheit übergeht, ist sie wiederum in schneidendem Gegensatze zu all solcher Gebundenheit da,

als in diesem Systeme zu denken wäre, nämlich zur Gebundenheit an eine (innere) dem Ich verbundene Causalität, sie stellt sich vielmehr dar als Gebundenheit gerade an eine dem Subjecte äußerliche und ihm entgegengestellte Causalität, und überdies nicht als eine Gebundenheit an unbekannte, sondern an die bekannteste von allen. Die oben angezogenen unbekannten Gesetze des Wirkens eines unbekannten Mitgrundes in dem Ich und für das Ich können nämlich die Erklärung der Phänomene am wenigsten vermitteln; denn abgesehen davon, daß solche Berufung auf gänzlich unbekannte Realitäten und ihre Causalität alle Erklärung umgeht und aufhebt, so müßte das Unbekannte sammt den Gesetzen seines Wirkens erst recht bekannt sein, damit in allen jenen Richtungen — auf Heranbringung, Abänderung und Aufhebung — die Wirksamkeit des Unbekannten von uns der Absicht und Erwartung gemäß geleitet werden könnte, wie sie das jeden Augenblick wird und werden kann, gerade so wie die Ursachen der visionären Anschauungen demjenigen bekannt sein müssen, der sie aufheben will, und gerade so wie die Wirksamkeit aller Dinge demjenigen bekannt sein muß, der sie mit Absicht, und zweckmäßig verwenden will.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Das Sacrament der letzten Oelung.

§. 1. Beweis dieses Sacraments aus der h. Schrift.

Unter Sacrament der letzten Oelung versteht man bekanntlich eine unter Gebet geschehende Salbung der kranken Gläubigen mit Oel zu deren geistlichen und leiblichen Wohlfahrt. Diese (Nominal-) Erklärung ist zwar ziemlich unbestimmt, aber doch hinreichend, um uns mit dem Gegenstande der Untersuchung, so viel hier erforderlich ist, bekannt zu machen. Denn wir wissen nun, daß wir zunächst die Frage zu be-

antworten haben, „Ob Christus eine solche Salbung für die Kranken angeordnet habe.

In der h. Schrift finden sich zwei Stellen, welche über eine Salbung der Kranken mit Oel sprechen, nämlich Marc. 6, 13 und Jacob. 5, 14, 15.

Ueber Marc. 6, 13. Wir lesen Marc. 6, 7—11, daß Jesus die Zwölfe, je zwei und zwei, ausgesendet und ihnen Macht über die unreinen Geister gegeben, auch ihnen sonst noch manche Verhaltungsmaßregeln vorgeschrieben habe. „Und sie giengen aus," — heißt es V. 12 und 13 — „und predigten: man solle Buße thun. Und sie trieben viele Teufel aus, und salbten viele Kranken mit Oel, und machten sie gesund." Hiernach salben die Apostel bei ihrer ersten Aussendung viele Kranken mit Oel und machen sie gesund. Es ist nicht zu bezweifeln, daß sie das im Auftrage ihres Herrn und Meisters gethan haben: weil diese Heilungen mit Teufelsaustreibungen, die ihnen Christus nach V. 7. auftrug, auf eine Linie gesetzt und mithin als übernatürliche Heilungen zu betrachten sind. Wenn wir aber bedenken, daß diese übernatürlichen Heilungen, wie die Teufelsaustreibungen zunächst nur den Zweck hatten, Juden und Heiden zur Buße zu bewegen (V. 12.) und sie dadurch erst für die Aufnahme des Reiches Gottes empfänglich zu machen (als solches Mittel wird Bußethun öfter in der h. Schrift, wie z. B. Marc. 1, 15. Luc. 24, 47. betrachtet): so können wir jener Salbung keinen sacramentalischen Character zuschreiben — d. h. wir können nicht annehmen (wenigstens fehlt es uns dazu an allen Gründen), daß mit der Salbung, welche die Apostel bei ihrer ersten Aussendung an den Kranken verrichteten, unmittelbar die Ertheilung einer übernatürlichen innern Gnade verbunden war: zunächst war nur die körperliche Heilung der Kranken bezweckt; und dieses Wunder sollte dann der Predigt von der Nothwendigkeit der Buße zur Aufnahme in das Reich Gottes die Ohren

und Herzen der Menschen öffnen. Eine Folge hieraus ist, daß für die gläubigen Menschen diese Salbung nicht geordnet war. Von der Einsetzung eines Sacraments (der letzten Oelung) ist also in der Stelle des Marcus, wenigstens zunächst, keine Rede.

Ueber Jac. 5, 14. 15*). Der Apostel Jacobus fügt zu den vielen heilsamen Ermahnungen und Vorschriften, die er den Christen in diesem Briefe gibt, gegen das Ende desselben auch die hinzu, was der Christ bei einer Krankheit zu thun habe: „Ist Jemand unter euch krank; er rufe zu sich die Priester der Kirche; und die (sollen) beten über ihn, mit Oel ihn salbend, im Namen des Herrn; und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten, und hat er Sünden auf sich, die werden ihm erlassen werden." Betrachten wir diese Stelle daher. Zuerst gibt Jacobus den Zustand an, in welchem Einer sich befinden muß, wenn er die bezeichnete Handlung (die mit Gebet verbundene Salbung) an sich vornehmen lassen soll: er muß krank sein, und zwar bedeutend krank sein; wie aus den gebrauchten Wörtern ἀσθενεῖν und προκαλεῖσθαι erhellet. Ἀσθενεῖν bezeichnet in den Parallelstellen Matth. 25, 36. Joh. 4, 46. 11. 1. 2. 3. 6. Apostelg. 9, 37. sichtbar eine Krankheit, mit der ein Darniederliegen verbunden ist; überhaupt bezeichnet es ein schwach, unvermögend Sein, und der Imperativ προσκαλεσάσθω, er lasse rufen, deutet auch an, daß der Apostel keine bloß leichte Unpäßlichkeit im Auge habe. — Welche Kranken meint denn nun Jacobus? Zunächst die Kranken unter den Judenchristen, die in der Zerstreu-

*) Ueber die Canonizität dieses Briefes kann, nachdem das Concil. Trid. denselben sess. 4 (Decret. de canonicis script.) feierlich in das Verzeichniß der canonischen Schriften gesetzt hat, bei Katholiken kein Zweifel mehr obwalten. Luther verwarf ihn zwar — aus bekannten Gründen — als eine Strohepistel; seine nüchternen Nachkommen haben denselben aber wieder zu Ehren gebracht. Sieh Gläser, die Kranken-Oelung. S. 6.

ung lebten: denn an diese ist ja nach Cap. 1. V. 1. der ganze Brief gerichtet. Wenn man aber bedenkt, daß alle Christen, auch die Heidenchristen, einmal krank werden, und also in die Lage kommen, worin sie der Hülfe, der Aufrichtung und wohl auch der Sündenvergebung bedürfen: so läßt sich nicht zweifeln, daß die Ermahnung oder Vorschrift des Apostels allen Christen gelte; daß also jeder kranke Christ die Priester der Kirche zu sich rufen lassen solle. Und was sollen die Priester der Kirche thun? Sie sollen über den Kranken beten (nach V. 15. offenbar um dessen leibliches und geistiges Wohl) und mit Oel ihn salben im Namen des Herrn (welches letzte höchst wahrscheinlich so viel heißt als: nach dem Auftrage und der Vorschrift des Herrn — wie denn ja auch der Ausdruck im Namen Jesu taufen ohne Zweifel nichts anders sagen will als: nach dem Auftrage und der Vorschrift Jesu die Taufe ertheilen; worüber nachzusehen die Abhandl. v. d. Taufe §. 13). Was soll aber diese Handlung bei den Kranken? Darauf antwortet der V. 15: „Und das Gebet des Glaubens" (d. h. offenbar: das mit der Salbung verbundene Gebet des Glaubens) „wird dem Kranken helfen" σώζειν (mit Beziehung auf eine kranke Person gebraucht, hat immer die Bedeutung von helfen, gesund machen, wie zu ersehen aus Matth. 9, 21. 22. Marc. 5, 23. Luc. 17, 19. Joh. 11, 12); „und der Herr wird ihn aufrichten" (ἐγείρειν in dieser Verbindung gebraucht, besagt dasselbe was σώζειν, und drückt eigentlich das Herstellen, das Wiederaufstehenmachen des Kranken aus, wie aus Marc. 1, 31. 9, 26 erhellet. Es kann jedoch auch ein geistiges Aufrichten, ein inneres Trösten und Stärken der Kranken zur geduldigen Ertragung seiner Leiden und überhaupt wider die Versuchungen, die ihn befallen, bezeichnen; und wenn man bedenkt, daß schon in dem ersten Sätzchen von der Wirkung jener Handlung auf den

Leib des Kranken die Rede ist: so wird man kaum die Annahme umgehen können, daß in diesem zweiten Sätzchen von der Wirkung derselben auf den Geist des Kranken die Rede sei, wie denn auch Schleußner nicht dagegen ist, wenn man das ἐγείρειν mit animum erigere übersetzen will); „und hat er Sünden auf sich, die werden ihm erlassen werden." Ganz offenbar spricht der Apostel Jacobus von einer äußern in die Sinne fallenden Handlung, von einer mit Gebet verbundenen Salbung des Kranken; und er schreibt dieser Handlung nicht bloß die körperliche Heilung desselben zu, sondern auch (wie es wenigstens scheint) eine geistige Aufrichtung, eine geistige Erhebung über den Druck der Krankheit, und endlich gar eine Sündenvergebung. Eine äußere in die Sinne fallende Handlung (signum sensibile) aber, die in den Menschen, an welchen sie vollbracht wird, eine innere Gnade (und eine innere Gnade ist gewiß jene geistige Aufrichtung und noch mehr die Sündenvergebung) wirkt (efficax gratiae), ist (nach §. 4. über die Sacr. im Allg.) ein Sacrament, wenn dieselbe anders zugleich von Christus angeordnet ist; woran aber kaum gezweifelt werden kann, indem kein Mensch, auch kein Apostel, aus eigener Macht an eine äußere Handlung eine innere Gnadenwirkung binden kann; zudem auch Jacobus selbst durch den Ausdruck im Namen des Herrn (siehe vorhin) ohne Zweifel die Einsetzung dieser Handlung durch Christus andeuten will.

Gegen dieses biblische Argument für den sacramentalischen Character der letzten Oelung haben ältere und neuere Gegner viel einzuwenden. Neuere Gegner, wie Joh. Schultheß (Epistola Jacobi commentario copiosissimo illustrata. Turici 1824), sagen, das Oel habe im Oriente eine besondere natürliche Heilkraft; weßwegen denn auch Jacobus den Christen anrathe, in vorkommenden Krankheiten sich desselben als eines

solchen Heilmittels zu bedienen. Allein erstens läßt sich kaum annehmen, daß Jacobus in seinem Briefe, welcher durchgehends sittliche und religiöse Vorschriften enthält, auch eine medizinische Vorschrift geben wolle, zumal überall, wenigstens in den Städten, Aerzte vorhanden waren, woran sich auch gewiß Jedermann, ohne daß Jacobus dazu anzumahnen brauchte, in vorkommenden Krankheiten wendete. Zweitens schreibt der Apostel an die Judenchristen in der Zerstreuung, mithin auch an solche, die in Ländern lebten, worin das Oel keine besondere natürliche Heilkraft besitzt: diesen kann er doch das Oel nicht als natürliches Heilmittel in Krankheiten anempfehlen wollen. Aber auch davon abgesehen, kann denn drittens das Oel auch in solchen Ländern, worin es eine besondere Heilkraft besitzt, ein natürliches Heilmittel für alle Krankheiten sein? (ich sage: für alle Krankheiten; denn Jacobus sagt ja ganz allgemein: „Ist Jemand unter euch krank, so u. s. w.") Aber gesetzt auch, der Apostel habe die natürliche Heilkraft des Oels an dieser Stelle im Auge, wozu denn viertens die Forderung, daß die Aeltesten der Gemeinde, oder gar die Priester der Kirche die Salbung der Kranken mit diesem Oele vornehmen sollen? fünftens endlich ist auch aus der Stelle selbst offenbar, daß Jacobus nicht die natürliche Heilkraft des Oels im Auge gehabt habe, indem er nicht sagt: „Das Oel", sondern vielmehr: „das (mit der Salbung verbundene) Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen." Aber eben dieses haben die ältern Gegner (besonders die Reformatoren des 16. Jahrh.) aufgegriffen und haben gesagt: Jacobus habe die Wunderheilungen im Auge, die in jener ersten Zeit, wie aus Markus 6. erhelle, mit dem religiösen Gebrauche des Oels verbunden gewesen seien; die Wunderheilungen hätten zwar mit der Zeit aufgehört; nichtsdestoweniger habe man fortgefahren, die Kranken unter Gebet mit Oel zu salben, welche Hand-

lung dann freilich zur leeren Ceremonie geworden: worüber man sich aber nicht wundern dürfe, indem man auch andere Ceremonien, ungeachtet sie mit der Zeit bedeutungslos geworden, wie das Anzünden der Lichter beim Gottesdienste am hellen Tage, beibehalten habe. Also beweise die Stelle nichts für die katholische Lehre von der letzten Oelung." Dieses Raisonnement wäre wohl kaum zu entkräften, wenn dem mit der Salbung verbundenen Gebete des Glaubens bloß die körperliche Heilung des Kranken zugeschrieben würde; es wird demselben aber mehr zugeschrieben: nicht nur (wenigstens höchst wahrscheinlich) eine geistige Aufrichtung des Kranken, sondern auch (und das steht klar da) eine Nachlassung der Sünden*); und hierdurch ist offenbar das ganze Argument um seine Beweiskraft gebracht. Das Einzige, was man nun noch einwenden könnte, wäre dieses, daß man sagte: das Ganze wäre ein sogenanntes Sacramentale oder kirchliches Sacrament, d. h. eine äußere von der Kirche (von den Aposteln) angeordnete Handlung, womit ein Gebet für des Kranken leibliches und geistliches Wohl verbunden ist; zumal da Jacobus sagt, das Gebet des Glaubens, was zwar so viel als: das nach der Vorschrift des christlichen Glaubens verrichtete Gebet, aber an sich auch wohl heißen kann: das im Glauben und Vertrauen auf die Verdienste Jesu Christi verrichtete Gebet werde dem Kranken helfen u. s. w. — nämlich als Fürbitte und nach Art aller Fürbitte, per modum suffragii, wie die Theologen sich auszudrücken pflegen, und nicht per modum sacramenti, nämlich nicht ex opere operato. Und ich meine, diese Einwendung lasse sich wirklich aus dem Texte der heiligen Schrift nicht bündig widerlegen; zumal der religiöse Ge-

*) Denn dieses Sätzchen mit dem folgenden V. 16 verbinden, wie das Einige, und darunter selbst der ehrwürdige Beda, gethan haben, ist offenbar dem durch die Worte angegebenen natürlichen Zusammenhange der Sätze zuwider.

brauch des Oels in vorkommenden Krankheiten schon bei den Juden nicht ungewöhnlich war, und die Christen diesen Gebrauch leicht beibehalten konnten. Zwar sagte ich vorhin, das im Namen des Herrn heiße ohne Zweifel so viel als: nach dem Auftrage und der Vorschrift des Herrn; allein man muß zugeben, daß es auch so viel heißen könne als: im Vertrauen auf die Verdienste und Verheißungen des Herrn. Und dann kann, wie ich bereits sagte: die Einwendung, daß die ganze von Jacobus anempfohlene oder auch vorgeschriebene Handlung ein bloßes Sacramentale sei, was jedoch keineswegs wahrscheinlich, aber auch nicht unmöglich ist — aus dem Texte der h. Schrift nicht genugsam widerlegt werden. Wir müssen uns daher jetzt, um hierüber völlig ins Reine zu kommen, zur Tradition und Kirche wenden.

§. 2. Aus den Vätern.

Mit Uebergehung dessen, daß schon die ältesten Häretiker, die Valentianer, Markosianer und Herakleoniten ihre dem Tode nahen Kranken gesalbt haben (wie zu ersehen aus Irenäus, lib. 1. cap. 21. n. 5., Epiphanius, haeres. 16. oder 36. n. 2. und Augustinus lib. de haeres. n. 16. erhellet): welche Sitte sie gewiß bei ihrem Austritte aus der Kirche wie so vieles Andere (man denke nur an die Taufe, die Eucharistie ꝛc.) aus derselben mit hinüber genommen haben*); führe ich nur die Zeugnisse aus den Vätern an, welche das Dasein dieser Salbung in der katholischen Kirche schon von den ersten Zeiten her beweisen.

1. Das älteste Zeugniß für die Salbung der Kranken mit Oel unter Gebet findet sich bei Origenes homil. 2. in Leviticum: „Es gibt noch eine siebente, wiewohl harte

*) Man sehe darüber Gläser, die Kranken-Oelung S. 40 — 44 und besonders Binterim, Denkw. 6. Bd. 3. Th. S. 242 — 246.

und mühevolle Sündennachlassung durch die Buße, da der Sünder in Thränen sein Lager wäscht, und Thränen sein Brod sind Tag und Nacht, da er sich nicht schämt, dem Priester des Herrn seine Sünde zu bekennen und Arznei zu suchen, in der Weise Jenes, der da spricht: Ich habe es gesagt, ich will aussprechen gegen mich meine Ungerechtigkeit vor dem Herrn, und du hast die Gottlosigkeit meines Herzens verziehen. Wobei denn auch das erfüllt wird, was der Apostel sagt: Ist aber Jemand unter euch krank . . . (folgt die Stelle Jakobi 5, 14. 15)." Mag auch Origenes*) die Stelle des Jacobus durch seine beliebte allegorische Auslegung auf die Exomologesis beziehen, und unter dem ἀσθενεῖ nicht die Krankheit des Leibes, sondern der Seele verstehen: immer bleibt selbst diese allegorische Beziehung der Stelle ein Beweis für die fortdauernde Beobachtung ihres Inhaltes in der Kirche, weil Origenes seine Allegorien, wie v. Drey in der Theol. Quartalschr. 1832 S. 349 — 50 richtig anmerkt, an etwas Bestehendes und Objectives anzuknüpfen pflegt. Daß die Krankenölung im 3. Jahrh. allgemein in Uebung war, erhellet auch daraus, daß sich in den Apostolischen Constitutionen neben den Weiheformeln des Taufwassers, des Chrisma und der Geistlichen, auch eine Weiheformel des Krankenöls findet — nämlich lib. 7. cap. 42 u. lib. 8. cap. 29. Nach v. Drey's Untersuchungen rührt jenes 7. Buch aus dem 3. (das 8. dagegen aus dem 4.) Jahrhunderte. Doch können wir aus jener Stelle des Origenes nicht bestimmt erkennen, ob er die Oelung für ein eigentliches Sacrament oder ob er sie für ein bloßes Sacramentale gehalten habe, weil er die Stelle des Jacobus ohne alle nähere Erklärung derselben anführt, und weil, wie wir im vorig. §. gesehen, diese Stelle selbst sich nicht klar und bestimmt für das Eine oder Andere ausspricht.

*) Gewöhnlich meint man, Origenes betrachte in dieser Stelle die Oelung als Vollendung der Buße.

2. Chrysostomus sagt lib. 3. de Sacerdotio (opp. tom. 1. p. 384 nach der Pariser Ausg. v. 1718): „Denn nicht nur, wenn uns die Priester wiedergebären (nämlich durch die Taufe), sondern auch nachher haben sie die Gewalt, Sünden zu vergeben. Denn ist Jemand, spricht er (der Apostel), krank unter euch . . . (folgt die Stelle Jacobi)." Offenbar setzt Chrysostomus die Salbung der Kranken mit der Taufe auf Eine Linie, indem er der einen wie der andern die Vergebung der Sünden zuschreibt; er muß also auch die Oelung so gut wie die Taufe für ein wahres Sakrament gehalten haben; und dieses wird durch den Contert bestätigt. Chrysostomus nämlich will in jenem Werke die Würde der Priester und ihren, der geistlichen Eltern, Vorzug, vor den leiblichen Eltern zeigen; und beruft sich zu dem Ende auf die Gewalt derselben, die Sünden zu vergeben, und so den geistigen Tod abzuwenden, wogegen die leiblichen Eltern weder den leiblichen Tod noch auch den Anfall einer Krankheit abwehren könnten. In dieser Verbindung sagt er nun die angeführten Worte. Was ist daher offenbarer, als daß er die Oelung wie die Taufe (und auch die Buße, wovon er früher gesprochen hatte) für ein wahres Sacrament gehalten haben! Denn das ist doch klar, daß die leiblichen Eltern ihren Kindern im Wege der bloßen Fürbitte (und eine Fürbitte bleibt immer ein bloßes Sacramentale) so gut oder doch nicht gar viel weniger helfen könnten, als die geistlichen Eltern, die Priester.

3. Papst Innocenz I. gibt dem Bischof von Eugubium Decentius auf einige Fragen, die aber auf dessen theologische Gelehrsamkeit kein sehr günstiges Licht werfen, folgende Antwort: „Es ist kein Zweifel, daß sie (die Worte Jac. 5, 14. 15) von dem kranken Gläubigen genommen oder verstanden werden müssen, die mit dem heiligen Oele des Chrisma gesalbt werden können, welches, wenn es vom Bischofe zubereitet ist, nicht bloß die Prie-

ster, sondern alle Christen gebrauchen dürfen, indem sie in ihrer oder der Ihrigen Noth damit salben (in sua aut suorum necessitate inungendo). Uebrigens sehen wir es also überflüssig an, darüber anzufragen, ob die Bischöfe thun können, was doch den Priestern ohne Widerrede zu thun erlaubt ist. Denn deswegen ist das den Priestern gestattet, weil die Bischöfe, durch andere Beschäftigungen verhindert, nicht zu allen Kranken hingehen können. Wenn übrigens der Bischof kann oder es für angemessen erachtet, einen Kranken zu besuchen, um ihn zu segnen und mit dem Chrisma zu salben, so kann er es unbedenklich, er, dem es obliegt, das Chrisma zuzubereiten. Den Pönitenten kann dasselbe aber nicht aufgegossen werden, weil es eine Art Sacrament ist: „denn welchen die übrigen Sacramente verweigert werden, wie dürfte man glauben, daß denen Eine Art könne gestattet werden!" Hiernach ist die Kranken-Oelung eine Art Sacrament (genus sacramenti) und steht mit den übrigen Sacramenten auf gleicher Linie. Auch erhellet aus dieser Stelle (und auch aus einigen andern noch anzuführenden) nicht nur, daß die Kranken-Oelung (und zwar dieselbe, von welcher Jacobus spricht) in jener Zeit allgemein in Uebung war [denn Decentius fragt nicht an, ob die Kranken mit dem geweihten Oele gesalbt werden sollen, sondern nur, ob die Stelle Jac. 5. von dieser Salbung zu verstehen sei, ob auch der Bischof diese Salbung vornehmen dürfe, und ob sie auch an den Pönitenten vorgenommen werden könne], sondern auch, daß, wie Prof. v. Drey sich in der Tübinger theolog. Quartalschrift 1832 S. 350 ausdrückt, der Gebrauch des geweihten Oels von den ältesten Zeiten her in doppelter Form bestand, einmal als allgemeiner in der Hand jedes Christen, wo dann die Oelung nichts anders als ein bloßes Sacramentale war; dann aber auch als kirchlich-sacramentalischer in der Hand blos des Priesters, wo dann die Oelung ein eigent-

liches Sacrament war. Der erste Gebrauch des Kranken-Oels hörte jedoch mit der Zeit auf oder wurde vielmehr von der Kirche untersagt *), besonders nachdem die Wunderheilungen, die in frühern Zeiten damit verbunden sein mochten, ganz aufhörten und vielleicht auch Mißbrauch damit getrieben wurde.

4. Der h. Augustinus sagt in seinem Werke „Speculum", Einiges, was die h. Schrift enthalte, müsse blos geglaubt, Anderes dagegen nicht blos geglaubt, sondern von den Christen auch äußerlich im Werke gezeigt werden. Und hierzu rechnet er auch das, was die Stelle Jac. 5, 14, 15 besagt. Obwohl nun aber Augustin zu dieser Stelle keine Erklärung hinzufügt, so sehen wir doch so viel aus seiner Anführung derselben, daß man zu seiner Zeit die Beobachtung ihres Inhaltes als für die Christen verbindlich ansah, sowie, daß man von der Kranken-Oelung besondere Gnadenwirkungen erwartete. Ich sage: besondere Gnadenwirkungen; denn diese drückt ja jene Stelle auch aus, und die Wunderheilungen hatten zu Augustins Zeit bereits aufgehört. Doch läßt sich nicht sehen, ob Augustin diese Kranken-Oelung für ein wirkliches Sacrament (wofür allerdings der Umstand spricht, daß sie für alle Christen aller Zeiten verbindlich sein soll), oder für ein bloßes Sacramentale (was jedoch nach der in der vorigen Parenthese gemachten Bemerkung nicht wahrscheinlich ist) gehalten hat.

5. Victor, Priester zu Antiochien, gestorben 441, sagt Commentar. in Evangel. sec. Marc.: Indessen, was Jacobus in seiner canonischen Epistel erzählt, ist hiervon (nämlich von dem was Marc. 6, 13 steht) nicht verschieden; denn er schreibt: Ist Jemand krank unter euch u. s. w. Das Oel aber lindert unter andern die Last der

*) Vergl. Conc. Arelat. VI. cap. 18. Conc. Mogunt. cap. 27. S. Bonifacii Statuta cap. 5. (tom. 1. conc. germ. von Harzheim pag. 73.) Capitul. Caroli Magni (ebendas. pag. 415—423).

Schmerzen, unterhält das Licht und stiftet Fröhlichkeit. Das Oel also, welches bei der h. Salbung gebraucht wird, bezeichnet die Barmherzigkeit Gottes, die Heilung der Krankheit und die Erleuchtung des Herzens. Jedoch kann man sagen, daß das Gebet dieses alles bewirke; daß das Oel aber von all dem, was da geschieht, nur das äußere Sinnbild sei! Wenn das mit der Oelung verbundene Gebet die Barmherzigkeit Gottes und die Erleuchtung des Herzens verschafft, dann ist die ganze Handlung offenbar ein Sacrament. Auch spricht Victor von dieser Handlung als von einer, die allgemein bekannt und überall in Uebung ist.

6. Cyrillus Alex. warnt lib. 6. de adorat. in spir. et verit. die Christen, bei Krankheiten doch ja nicht zu diabolischen Zauberkünsten ihre Zuflucht zu nehmen, und fährt dann fort: „Du aber, wenn dir ein Theil des Leibes leidend ist, und du wahrhaft glaubst, daß diese Worte, der Herr der Heerschaaren (Dominus Sabaoth), und andere derartige Benennungen (Appellationes), welche die göttliche Schrift Gott zulegt, die Kraft haben jenes Uebel zu verscheuchen; sprich unter Gebet für dich diese Worte aus: denn so wirst du besser thun als jener (der nämlich diesen Worten eine diabolische Zauberkraft zuschreibt, und überhaupt zu diabolischen Zauberkünsten seine Zuflucht nimmt), und du wirst nicht den unreinen Geistern, sondern Gott die Ehre geben. Ich will aber auch an die von Gott eingegebene Schrift erinnern, welche sagt: (folgt die Stelle Jacobi)." Diese Worte des Cyrillus beweisen wenigstens, daß zu seiner Zeit die Salbung der Kranken durch die Priester der Kirche bekannt und gebräuchlich war: wie hätte sonst Cyrillus die Christen ermahnen können, in Krankheiten sich derselben anstatt diabolischer Zauberkünste zu bedienen! Auch das ist offenbar, daß man in jener Zeit allgemein die Wirkungen von dieser Salbung erwartete, welche Jacobus derselben zuschreibt:

wie hätte sonst Cyrillus die Christen an die Worte desselben ohne alle nähere Erklärung, erinnern können! Das Einzige, was Cyrillus nicht ganz bestimmt erkennen läßt, ist, ob die Krankensalbung zu seiner Zeit für ein eigentliches Sacrament oder für ein bloßes Sacramentale gegolten habe. Für das Erste spricht jedoch der Umstand, daß er auf die von Gott eingegebene Schrift, als welche die Krankensalbung vorschreibe, hinweiset, wodurch er ohne Zweifel andeutet, daß diese Salbung keine menschliche, sondern eine göttliche Anordnung sei.

7. Cäsarius Arelatensis sagt serm. 265 de tempore (in der Benedictiner Ausgabe der Werke des h. Augustin tom 5. in append): „So oft Einen eine Krankheit überfällt, empfange der Kranke den Leib und das Blut des Herrn; und dann salbe er (nach dem folgenden so viel als: dann lasse er salben durch die Priester der Kirche) seinen Leib, damit er das, was geschrieben steht, erfülle: (folgt die Stelle Jacobi). Sehet Brüder, wie der, welcher in einer Krankheit zur Kirche seine Zuflucht nimmt (ad ecclesiam cucurrerit: ad ecclesiam currere heißt hier gewiß nicht selbst in die Kirche gehen), die Gesundheit des Leibes und die Vergebung der Sünden zu erhalten verdient*). Und serm 279: „Wie viel besser und heilsamer war es, daß sie zur Kirche ihre Zuflucht nahmen, den Leib und das Blut des Herrn empfingen, sich und die Ihrigen gläubig mit geweihtem Oele salbten, und gemäß dem, was der Apostel Jacobus sagt, nicht nur die Gesundheit des Leibes, son-

*) Cäsarius sagt dieses, um die Christen von der Gewohnheit der damaligen Zeit, in Krankheiten zu Zaubereien seine Zuflucht zu nehmen, abzubringen, denn gleich nach den obigen Worten heißt es: „Cum ergo duplicia bona possint in Ecclesia inveniri, quare per praecantatores, per fontes et arbores et diabolica phylacteria, per characteres et haruspices et divinos vel sortilegos multiplicia sibi mala miseri homines conantur inferre?“ Denselben Zweck haben die Worte der zweiten Stelle.

dern auch Nachlassung der Sünden erlangten. Denn so hat es der h. Geist durch ihn verheißen (folgt Jac. 5, 14, 15)." Aus beiden Stellen geht unzweideutig hervor, daß zur Zeit des h. Cäsarius d. h. in der ersten Hälfte des 6. Jahrh. (er starb 542), die Krankensalbung, und zwar dieselbe, von welcher Jacobus spricht, bekannt und üblich war, und daß man von derselben nicht nur die Gesundheit des Leibes, sondern auch Vergebung der Sünden, also eine sacramentalische Wirkung erwartete; was auch um deswillen schon kaum bezweifelt werden kann, weil Cäsarius diese Salbung in eine so nahe Verbindung mit dem Empfang des Altarssacraments bringt.

8. Der ehrwürdige Beda (gest. 735.) sagt in seinem Commentar über den Brief des Jacobus bei der Stelle Cap. 5, V. 14: „Wir lesen in dem Evangelium, daß auch die Apostel dieses gethan haben; und auch noch jetzt ist es der Kirche Brauch, daß die Kranken mit geweihtem Oel von den Priestern gesalbt und mittelst Gebet geheilt werden. Aber nicht bloß die Priester, sondern auch, wie Papst Innozenz schreibt, alle Christen dürfen jenes Oel in ihrer oder der Ihrigen Noth zur Salbung gebrauchen, welches Oel jedoch nur von den Bischöfen bereitet werden darf." Beda schreibt also der Salbung der Kranken mit Oel unter Gebet, welche zu seiner Zeit in der Kirche nach diesen Worten allgemein üblich war, die Heilung (Sanatio) desselben zu, worunter gewiß, weil zur Zeit des Beda die Wunderheilungen längst aufgehört hatten, zunächst nur die Heilung der Seele zu verstehen ist. Zugleich ist ersichtlich, daß noch zu Beda's Zeit der doppelte Gebrauch des geweihten Oeles, wovon unter Num. 3 die Rede war, bestand. Uebrigens hat Beda (dasselbe gilt von Victor Antiochenus unter Num. 5) Unrecht, wenn er, wie das wenigstens scheint, die Salbung der Kranken durch die Apostel, wovon Marc. 6 die Rede ist, für eine und dieselbe mit derjenigen hält, wovon Jacobus spricht und die noch immer in der Kirche üblich ist. Man sehe das in §. 1 hierüber Gesagte.

Diese Zeugnisse beweisen, daß die Krankensalbung wenigstens schon im 3., 4. und 5. Jahrhunderte allgemein üblich war, und zwar dieselbe Krankensalbung, wovon Jacobus spricht: wenigstens sagen die Väter, was Jacobus da vorschreibe, werde auch jetzt (zu ihrer Zeit) noch gehandhabt; und aus der Weise, wie sie das sagen, erhellet auch ganz unzweideutig, daß das, wovon Jacobus spricht, auch früher und immer in der Kirche gehandhabt worden war. Dann beweisen auch diese Zeugnisse (wenn auch nicht gerade alle), daß man diese Salbung von den ältesten Zeiten her nicht für ein bloßes Sacramentale, sondern für ein wahres und eigentliches Sacrament gehalten habe. Warum aber so wenige Väter des 2., 3. und 4. Jahrh. dieser Krankensalbung erwähnen? Mag die Ursache davon, welche immer gewesen sein; das aber kann nach dem Gesagten nicht angenommen werden, es sei deßwegen nicht geschehen, weil diese Krankensalbung nicht gebräuchlich gewesen.

Höchst wahrscheinlich haben wir die Ursache von jener so seltenen Erwähnung darin zu suchen, daß die Krankensalbung nicht öffentlich in den gottesdienstlichen Versammlungen, sondern nur in den Privatwohnungen vor wenigen Gläubigen vollbracht wird, die Väter jener Zeit aber sich hauptsächlich mit Auseinandersetzung und Begründung der Geheimnisse befaßten, welche öffentlich in den gottesdienstlichen Versammlungen gefeiert werden (wie die Taufe, die Firmung, die Eucharistie und Buße), und die deßwegen manchem Mißverständnisse und Tadel der Heiden ausgesetzt waren. Zudem wurde auch die Krankensalbung bis in das 14. Jahrh. hinab von keinem Irrlehrer angegriffen; weßwegen für die Väter kein Anlaß, dieselbe in Schutz zu nehmen und zu vertheidigen, vorhanden war. Auch das kann uns nicht irre machen, daß wir in den Lebensbeschreibungen der Heiligen jener Zeit nichts von einem Empfang dieser Oelung beim Herannahen des Todes lesen. Gregorius Nazianzenus und

Augustinus bezeugen nicht einmal, daß die Personen, deren Lebensende sie beschreiben (jener beschreibt das Lebensende seiner Schwester Gorgonia, seines Vaters Gregorius und seines Freundes, des Bischofs Basilius von Cäsarea; dieser das seiner Mutter Monika), das Sacrament des Leibes und Blutes Christi empfangen haben, und doch zweifelt Niemand daran, daß dieses Sacrament den Sterbenden gereicht worden sei, wie es auch das Concilium Nicaenum I Can. 13. selbst in Betreff der Büßer vorschreibt. Ueberhaupt pflegen die Väter von dem, was gewöhnlich geschieht, nicht zu sprechen, weil sie dessen Kunde voraussetzen *). In spätern Lebensbeschreibungen dagegen geschieht der Krankensalbung ausdrücklich Erwähnung. Gregor v. Tours erzählt hist. Franc. lib. 1. cap. 41., daß der h. Nepotian, vierter Bischof der Aryerner, einen todtkranken Jüngling, Artemius mit Namen, mit dem heiligen Oele gesalbt habe, welcher darauf durch besondere Fügung Gottes (tribuente Domino) wieder gesund geworden sei, deßwegen alles Irdische verlassen und ganz dem Dienste der Kirche sich geweiht habe, ja endlich der Nachfolger des h. Nepotian geworden sei. Uebrigens hatte sich diese Geschichte lange vor jenem Gregor, welcher erst 595 starb, ereignet. In der Biographie des h. Eugenius (nach Mabillon gest. um 510) wird erzählt, daß derselbe, als er alt und schwach geworden, sich, wie es bräuchlich sei, von einem Priester habe salben lassen, und zwar von einem solchen Priester, der eigens zur Verrichtung der Krankensalbung aufgestellt war. Man sehe Mabillon, tom. 1. Actorum s. s. ord. s. Benedicti Venet. 1733 pag. 559. In dem Leben des h. Bischofs Eugenius von Ardsrath, der um dieselbe Zeit lebte, heißt es, daß, als sein Lebensende herangenahet, sein ehrwürdiger Leib mit dem h. Oele

*) Ausführlicher hierüber Gläser am a. O. S. 84 — 95.

gesalbt und ihm das Viaticum gereicht worden sei. Bolland. tom. 4. Augusti p. 627.

In der bei den Bollandisten (tom. 2. Febr.) befindlichen Lebensbeschreibung des h. Tressanus, eines Priesters im 6. Jahrhunderte, wird erzählt, wie derselbe sich zum Tode vorbereitet habe; und in dieser Erzählung wird außer dem Leibe und Blute des Herrn auch ausdrücklich des Oels der heiligen Wiederversöhnung (oleum sanctae reconciliationis) gedacht, welches er nach dem Bekenntnisse seiner großen Sündhaftigkeit mit innigster Zerknirschung und Demuth seines Herzens empfangen habe. Doch meine ich, könnte unter dem Oel der heiligen Wiederversöhnung auch wohl die Lossprechung von seinen Sünden gemeint sein, zumal, da des Bekenntnisses seiner Sünden unmittelbar vorher erwähnt wird*). Noch einige Beispiele aus dem sechsten Jahrh. führt Binterim Denkw. 6. Bd. 3. Th. S. 260 — 261 an.

§. 3. Aus den liturgischen Büchern und andern öffentlichen Schriften.

Ganz besonders wichtig für die Lehre von der letzten Oelung sind einige liturgische Bücher des 5. und 6. Jahrhunderts, nämlich das sacramentarium des Papstes Gelasius (492—496) und das sacramentarium des Papstes Gregor's des Großen (590—604). In dem Gebete bei der Oel-Weihe am Grünendonnerstage, welche das erste Sacramentar vorschreibt, werden von der Salbung der Kranken mit diesem Oele folgende Wirkungen erwartet: Erquickung des Leibes und der Seele (refectio mentis et corporis), Vertreibung aller

*) Ich will die Worte der Erzählung hierher setzen, damit der Leser selbst urtheilen könne. „. . . . . convocat sacerdotes et sacri ordinis ministros: profitetur se iniquum et sacerdotio indignum, se in homines deliquisse et in Dominum, criminaliter peccasse. Itaque blanda a ministris consolatione suscepta, *oleum sanctae reconciliationis* excepit et cum cordis intima contritione et humilitate suscepit. . . . .“

Schmerzen, aller Krankheit der Seele und des Leibes (evacuatio omnium dolorum, omnis aegritudinis mentis et corporis). Das andere Sacramentar beschreibt die ganze Art und Weise, sowohl wie das Oel für die Krankensalbung von dem Bischofe zu weihen, als auch wie diese Salbung von dem Priester vorzunehmen sei. Doch der beste Beweis, daß die Krankensalbung im 5. und 6. Jahrh. allgemein bekannt und üblich war.

In dem liber poenitentialis Theodori archiepiscopi Cantuariensis (von 670 an) wird die Krankensalbung mit folgenden Worten vorgeschrieben: „Von den Kranken, die in Todesgefahr sich befinden, sollen die Priester ein aufrichtiges Bekenntniß der Sünden verlangen, nicht aber sollen sie ihnen eine Buße auferlegen . . . . . damit sie (die Kranken) nicht, falls sie sterben, gebunden (von ihren Sünden) von der Communion oder von der Theilnahme an der Verzeihung ausgeschlossen seien *) . . . . . Deßwegen sollen sie, wie die Canonen vorschreiben, damit ihnen die Thüre des Heils nicht verschlossen scheine, nachdem sie unter den kirchlichen Gebeten und Tröstungen mit der heiligen Salbung des Oels gekräftigt worden, nach den Statuten der h. Väter mit der Wegzehrung erquickt werden (communione viatici reficiantur)." Da die drei Sacramente: Beicht, Oelung, Communion, die auch noch heutzutage den Sterbenden ertheilt werden; und, was wohl zu merken, die Oelung wird mit der Beichte und Communion auf Eine Linie gestellt, und daher offenbar so gut wie diese beiden als Sacrament betrachtet.

In den „Excerpta CXLIV ex dialogo," welche Egbert, ein Bruder des Königs Edbert von Northumberland und im J. 732 Bischof von York, hinterlassen

*) Denn in jenen Zeiten wurde die Lossprechung und folglich auch das Sacrament des Fleisches und Blutes Christi den Pönitenten nicht eher ertheilt, als bis sie die ihnen auferlegte Buße verrichtet hatten.

hat, findet sich auch folgende Vorschrift: Die Priester sollen Allen, die ihnen ihre Sünden bekennen, mit größter Sorgfalt eine angemessene Buße auflegen, und den Kranken vor ihrem Austritte aus dem Leben die Wegzehrung und Gemeinschaft des Leibes des Herrn erbarmend ertheilen. Sie sollen auch nicht unterlassen, nach der Bestimmung der heiligen Väter den Kranken mit geweihtem Oele unter Gebet zu salben." Hierüber gilt dasselbe, was von der Vorschrift in dem liber poenitent. des Erzbischofs Theodor von Canterbury gesagt worden ist.

In den Capitularien Karls des Großen wird den Priestern wiederholt eingeschärft, dafür zu sorgen, daß die Kranken nicht ohne den Empfang der heiligen Oelung dahin sterben. Lib. 6. cap. 75 heißt es: „Wer da krank wird, soll sein Leben nicht ohne die (ohne den Empfang der) Communion enden und nicht ermangeln die Salbung mit dem geweihten Oele zu empfangen (nec unctione sacrati olei careat)," und lib. 7. cap. 132 wird den Priestern in Betreff der Kranken und Büßenden die Weisung gegeben, dafür zu sorgen, „daß die Sterbenden nicht ohne die Salbung mit dem geweihten Oele, ohne die Reconciliation und das Viaticum von hinnen scheiden.

§. 4. Aus den Concilien.

Mehrere Provinzialconcilien des 9. Jahrh. sprechen von der Kranken-Oelung als von einem Sacramente. So

1) das Concilium Cabillonense (Chalons sur Saone) II. v. J. 813 can. 48: „Nach der Lehre des h. Apostels Jacobus, womit auch die Väter übereinstimmen, sollen die Kranken mit dem von den Bischöfen geweihten Oel von den Priestern gesalbt werden; denn so sagt Jacobus (folgt die bekannte Stelle). Nicht gering ist also zu achten eine solche Arznei, welche die Schwächen der Seele und des Leibes heilt."

2) Concilium Aquisgranense v. J. 836 befiehlt can. 5 Sorge zu tragen: „daß, wenn Einer von einer Krankheit niedergeworfen werde, derselbe nicht durch die Nachlässigkeit des Priesters ohne Beichte und dessen Gebet, so wie ohne die Salbung mit dem geheiligten Oele bleibe; und daß der Priester die christliche Seele, wo der Tod herannahe, ihrem Herrn und Gott nach priesterlicher Weise empfehle und die heilige Communion ertheile." Hier steht die Oelung in der Mitte der Sterbsacramente wie in dem liber poen. Theodori Cantuar. (im vorig. §.).

3) Eine gleiche Verordnung erläßt das Concilium Moguntinum v. J. 847 in can. 26.

4) Das Concilium Ticinense (Pavia) v. J. 850 nennt cap. 8 die Oelung, welche Jacobus 5, 14, 15 empfehle, ein heilsames Sacrament, ein großes und sehr begehrenswerthes Geheimniß, „durch welches, wenn man es gläubig verlangt, die Sünden erlassen und die Gesundheit des Leibes wieder hergestellt wird." Hierauf schärft das Concil den Priestern unter andern diese zwei Stücke ein: den Kranken über die Kraft dieses Sacraments (vis Sacramenti) zu belehren, und dasselbe dem, der in öffentlicher Buße stehe, nicht eher zu ertheilen, als bis dieser reconciliirt und den Leib und das Blut Christi zu empfangen würdig sei (nisi prius reconciliatione percepta communionem corporis et sanguinis Christi meruerit). „Denn" — heißt es weiter — „wem die übrigen Sacramente versagt sind, dem wird auch der Empfang dieses Einen in keiner Weise gestattet, (cui enim reliqua sacramenta interdicta sunt, hoc uno nulla ratione uti conceditur)." Aus diesen letzten Worten geht sehr klar hervor, daß das Concil von Pavia die Oelung als ein eigentliches und wahres Sacrament betrachtete. Ich könnte nun noch nachweisen, daß dieser Glaube auch in den folgenden Jahrhunderten bestanden habe; ich enthebe mich aber dieser Nachweisung, weil nach

den angeführten Concilienbeschlüssen daran kein vernünftiger Zweifel mehr obwalten kann. [Man sehe übrigens aus dem 9. Jahrh. den Hirtenbrief des Bischofs Riculphus von Soissons an seine Geistlichkeit vom J. 889 (bei Harduin, concil. tom. 6. part. 1. pag. 415); aus dem 10. Jahrh. das Leben des Bischofs Oswald von York von einem ungenannten Verfasser*); aus dem 11. Jahrh. des Petrus Damiani serm. 69. (in dessen Werken, Lugduni 1623 pag. 316), so wie das Leben Papst Leo's IX. von dem Archidiakon Wibertus: aus dem 12. Jahrh. des Abtes Gotfridus (gest. 1132) Brief an Ivo (Biblioth. max. patr. Lugd. tom 21 pag. 29). des Hugo a S. Victore (gest. 1140) Tractat de extrema unctione, und des h. Bernardus vita S. Malachiae Bischofs von Armagh in England cap. 31; aus dem 13. Jahrh. den h. Bonaventura in lib. 4. sentent. distinct. 23., den Albertus Magnus in lib. 4. sentent. dist. 23. und den h. Thomas v. Aquin in supplemento quaest. 29. art. 3. (die Aeußerungen dieser drei großen Theologen stehen bei Gläser, S. 80 — 82)]; und will ich nur noch die Bestimmungen der letzten Generalconcilien hierher setzen.

Auf dem Concilio Lugdunensi vom J. 1274 bekannten die Lateiner sieben Sacramente; und darunter die letzte Oelung — wogegen die Griechen nichts einzuwenden hatten.

Das Concilium Constantiense legt dem der Häresie Verdächtigen unter andern auch die Frage zur Beantwortung vor: „Ob er glaube, daß der Christ, welcher den

*) In dem Leben des h. Abtes Majolus, geschrieben von dessen Schüler Nalgold zu Ende des 10. Jahrhunderts, wird erzählt, wie der h. Abt seinem kranken Reisegefährten die h. Oelung, nach der Anweisung des Apostels Jacobus, ertheilt habe. Der Kranke befand sich bald besser, worüber der Biograph bemerkt: „Multum quidem valuit *unctionis sacramentum*; sed non minus Majoli lachrymae meruerunt." Bei den Bollandisten tom. 2. Maji p. 661.

Empfang der Sacramente, der Firmung und der letzten Oelung verachte, tödtlich sündige."

Das Concilium Florentinum oder richtiger Papst Eugen IV. zählt in decreto pro Arm. die letzte Oelung zu den sieben Sacramenten; „welche die Gnade enthalten und den würdigen Empfängern ertheilen;" und setzt sie auf den fünften Platz.

Endlich definirt das Conc. Trid. sess. 14. can. 1. de extrema unctione: „Wer da sagt, die letzte Oelung sei nicht wahrhaft und eigentlich ein Sacrament, von Christus unserm Herrn eingesetzt und von dem h. Apostel Jacobus öffentlich verkündigt, sondern nur ein von den Vätern überkommener Ritus oder eine menschliche Erdichtung; der sei Anathema*)." Und can. 2: „Wer da sagt die heilige Oelung der Kranken ertheile keine Gnade, und erlasse keine Sünden und erleichtere nicht die Kranken, sondern sie habe jetzt aufgehört, als wäre sie ehemals nur die Gnade der Heilungen gewesen; der sei Anathema." Die Richtigkeit dieser Bestimmungen wird, wer alles Bishergesagte recht erwogen hat, nicht in Anspruch nehmen wollen, zumal wenn er bedenkt, daß damit nicht blos die (schismatisch) griechische Kirche übereinstimmt (wie zu ersehen aus einem Werke des Simon Thessalonicensis aus der Censur der Augsb. Confession von dem Patriarchen Jeremias von Constantinopel, aus der *Orthodoxa Confessio* catholicae atque apostolicae

*) Cap. 2. de extr. unct. heißt es, dieses Sacrament sei schon Mark. 6, 13. insinuirt worden. Obwohl die an dieser Stelle erwähnte Salbung der Kranken mit Oel wesentlich von der bei Jac. 5, 14, 15 verschieden ist (man sehe das in §. 1 Gesagte); so kann sie doch von Christus in der Absicht, ihr nachher einen sacramentalischen Character zu verleihen, angeordnet worden sein; und dann ist jene Aeußerung des Conc. Trid. gerechtfertigt. Uebrigens sagte schon vor dem Conc. Trid. ein Concil zu Sens v. J. 1528 in decretis fidei n. X. „Ad unctionis extremae sacramentum Christus manuduxisse primum videtur cum Apostoli oleo ungerent multos infirmos et sanarentur. Neque enim in suo sensu, sed praeceptoris instituto fecisse putandi sunt."

ecclesiae orientalis, aus allen gegen den Cyrillus Lucaris im 17. Jahrh. gehaltenen Concilien, und endlich auch aus den in dieser Kirche üblichen Gebeten bei Ausspendung der Oelung — man sehe über alles Dieses Gläser S. 103—111), sondern auch die aus dem 5. Jahrh. sich herschreibenden Secten des Orients, wie die Nestorianer und die Jacobiten nach ihren verschiedenen Abtheilungen, als da sind, die Syrer, Armenier, Abyssinier, Kopten (die Beweise für diese Behauptung bei Gläser S. 111 — 121; und über die Wichtigkeit der Uebereinstimmung dieser Secten mit der katholischen Kirche in einem Glaubensobjecte: Ueber die Sacr. im Allgem. §. 6).

§. 5. Nähere Bestimmungen des Sacraments der letzten Oelung.

A. Seiner Wirksamkeit. Nothwendigkeit desselben.

Nach dem h. Jacobus besteht die Wirksamkeit des Sacraments der letzten Oelung in folgenden Momenten:

1) Das mit der Salbung verbundene Gebet wird dem Kranken helfen, d. h. (nach §. 1) es wird den Kranken gesund machen. Doch kann die Gesundheit des Leibes nicht die gewöhnliche Wirkung dieses Sacraments sein. Auch war die Gesundheit des Leibes ohne Zweifel schon zur Zeit der Apostel nicht die gewöhnliche Wirkung der letzten Oelung: weil Jacobus die Priester als die Ausspender derselben nennt und doch gewiß nicht die Priester allein und auch nicht alle Priester jener Zeit die Wundergabe besaßen. Auch in den folgenden Zeiten hat man die Gesundheit des Leibes nicht als die gewöhnliche Wirkung dieses Sacraments betrachtet, weil man auch, nachdem die Wundergaben in der Kirche bereits aufgehört hatten, noch fortfuhr, und zwar mit gleichem Eifer wie früher, die Kranken mit dem geweihten Oele zu salben. Endlich sagt das Conc. Trid. sess. 14. cap. 2

de extr. unct. ausdrücklich: „Daß der Kranke nur bisweilen, wo es dem Heile seiner Seele frommt, die Gesundheit des Leibes wiedererlange.“ Dasselbe hatte schon früher Papst Eugen IV. in Decreto pro Arm. erklärt. Man kann fragen, ob denn in dem Falle, wo das Sacrament der letzten Oelung die Gesundheit des Leibes wirkt, ein wahres und eigentliches Wunder statt finde. Ich antworte: In dem Falle unstreitig, wenn der Kranke plötzlich und völlig hergestellt wird; allein eine solche plötzliche und völlige Herstellung wird jetzt nicht mehr so leicht die Wirkung der letzten Oelung sein, weil eigentliche und wahre Wunder nicht mehr wie in den ersten Zeiten zur Ausbreitung und Erhaltung der christlichen Religion nothwendig sind*). Die allmählige Herstellung der Kranken kann dagegen auch in Folge der andern Wirkungen dieses Sacraments, der innern Beruhigung und Aufrichtung nämlich (worüber sogleich), eintreten; sie muß daher nicht eben als ein Wunder im strengen Sinne betrachtet werden.

2. Und der Herr wird ihn aufrichten; worunter unstreitig (nach §. 1) eine geistige Aufrichtung zu verstehen ist. Die zweite Wirkung des Sacraments der letzten Oelung besteht demnach wohl darin, daß der Herr den Kranken über den Druck der Krankheit erhebt, und ihm die Aengste, die ihn bei dem Bewußtsein seiner Sünden so wie bei dem Gedanken, daß er nun bald von seinem Leben werde Rechenschaft ablegen müssen, befallen, benimmt oder doch mindert, und ihn auch wider andere Versuchungen waffnet und stärkt, so daß er ergeben in den Willen Gottes und getrost seinem Ende entgegensehen kann. Das Conc. Trid. erklärt sich sess. 14 cap. 2 de

*) „Recte dici potest“ — sagt der Catech. Rom. p. 2. cap. 6. qu. 14. n. 4. eben in dieser Beziehung — „christianam religionem, ex quo altius tanquam radices egit in animis hominum, minus iam huiusmodi miraculorum adminiculis indigere, quam olim nascentis Ecclesiae initio necessaria esse viderentur.“

extr. unct. näher hierüber so: „Die Oelung erleichtert und stärkt die Seele des Kranken dadurch, daß sie in ihm ein großes Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit erweckt, wodurch unterstützt, dann der Kranke sowohl die Unbequemlichkeiten und Mühseligkeiten der Krankheit leichter erträgt, als auch den Versuchungen des der Ferse nachstellenden Teufels mit weniger Mühe widersteht." Ueber diese Versuchungen des Teufels erklärt sich das Concilium in dem Prooemium zu den Capiteln und Canonen über das Sacrament der letzten Oelung folgendermaßen: „Denn obwohl unser Widersacher das ganze Leben hindurch Gelegenheiten sucht und erhascht, um auf alle Weise unsere Seelen verschlingen zu können, so gibt es doch keine Zeit, wo er mehr alle Kräfte seiner Verschmitztheit aufbietet, um uns gänzlich zu verderben, und auch, wenn er es kann, von dem Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit abzuverwirren, als wenn er das Ende des Lebens uns bevorstehen sieht *)." Das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes kann der Teufel dem Kranken wohl nur in der Weise rauben, oder doch zu rauben suchen, daß er ihn entweder zum Unglauben (an Christum den Erlöser oder an das ewige Leben) reizt, oder daß er ihm seine Sünden in einer solchen Größe vorhält, daß der

*) An der Wahrheit dieser Behauptungen des Conc. Trid. kann, auch abgesehen von der Unfehlbarkeit der Kirche in Vortragung und Erklärung der christlichen Lehre, der Christ kaum zweifeln. Hatte doch der Satan schon Gewalt über den Menschen, als dieser noch unschuldig war; wie viel mehr wird er Gewalt über ihn haben, nachdem dieser sich durch die Sünde gleichsam in seine Hände geliefert hat. Zwar ist unterdessen das Erlösungswerk eingetreten und dadurch die Gewalt des Teufels über den Menschen zerstört worden; allein das gilt doch wohl zunächst nur von jenen Menschen, die an dem Erlösungswerke Theil nehmen und alle Mittel, die dasselbe ihnen zu ihrer Entsündigung und Heiligung bietet, gewissenhaft gebrauchen: über solche hat derselbe keine Gewalt mehr, und alle Versuche desselben, sie in's Verderben zu stürzen, sind eitel. Daß er aber wirklich Alles zu diesem Zwecke aufbiete (in Bezug auf die wahren Christen freilich vergeblich), kann nach vielen Stellen der h. Schrift (z. B. I. Thessal. 3, 5. Ephes. 6, 11—12. I. Pet. 5, 8. Jac. 4, 7) gar nicht bezweifelt werden.

Kranke an der Barmherzigkeit Gottes verzweifelt. Sollen daher diese Bestrebungen des Teufels um den bezweckten Erfolg gebracht werden, so muß Gott durch seine actuellen Gnaden, die er dem Kranken ertheilt, den Glauben desselben an den Erlöser, so wie an die große Wirksamkeit des Erlösungswerkes beleben, und die Ueberzeugung in ihm erhalten, daß auch der größte Sünder, der sich wahrhaft zu ihm bekehrt, Gnade vor ihm finde. Eben so ist auch die vorhin besprochene geistige Aufrichtung des Kranken wohl einzig nur möglich, durch Ertheilung solcher actuellen Gnaden, die diese geistige Aufrichtung zu bewirken vermögen.

3. „Und hat er Sünden auf sich, die werden ihm erlassen werden." Die bedingte Fassung dieses Satzes zeigt deutlich an, daß Erlassung der Sünden wenigstens nicht die gewöhnliche und immer eintretende Wirkung dieses Sacraments sei; auch ist ja zur Erlangung der Sündenvergebung ein anderes und eigenes Sacrament, das Sacrament der Buße, eingesetzt *). Welche Sünden werden denn durch das Sacrament der letzten Oelung erlassen? Das Concilium Trident. antwortet hierauf loc cit. cap. 2.: „Die Oelung wischt a. die Vergehen, wenn noch welche zu versöhnen sind, und b. die Ueberbleibsel der Sünde weg." Von dieser Seite hat also das Sacrament der letzten Oelung eine doppelte Wirkung. Ueber a. Die Fassung dieser Worte setzt offenbar voraus, daß der Empfang des Sacraments der Versöhnung (der Buße) schon statt gefunden habe; und dann können die Sünden, die noch etwa zu versöhnen sein sollen, keine andern sein als entweder außer den kleinen sogenannten läß-

*) „Exitiales culpae *Poenitentiae sacramento* tolluntur; neque enim hoc (scil. extremae unctionis) sacramentum primario loco ad graviorum criminum remissionem institutum est: sed Baptismus tantum et Poenitentia vi sua hoc efficiunt." Catech. Rom. p. 2. cap. 6. qu. 14. n. 1.

lichen Sünden*), die schweren Sünden, die der Kranke zwar bereut und gebeichtet hat, aber so unvollkommen, daß ihm dadurch an und für sich keine Verzeihung derselben zu Theile werden kann; oder solche schweren Sünden, welche der Kranke nach dem würdigen Empfang der Sacramente begangen hat. Doch muß der Kranke im ersten Falle seine ungenügende Disposition, und im zweiten die Schwere der neubegangenen Sünden nicht erkennen. Das ist auch die Meinung vieler Theologen, welcher ich ganz beistimme. Daß aber schwere Sünden, die der Kranke als solche erkennt, und die er noch beichten, oder worüber er doch noch seine Reue (wenn auch nur durch Zeichen) äußern kann, durch das Sacrament der letzten Oelung erlassen werden; das ist offenbar der Meinung der Kirche zuwider, wornach schwere Sünden durch das Sacrament der Buße getilgt werden sollen. Hieraus geht hervor, daß dem Kranken, welcher plötzlich die Sprache verliert, aber doch noch auf irgend eine Weise Reue über seine Sünden äußern kann und wirklich äußert, oder nicht lange vorher geäußert hat, vor der letzten Oelung die sacramentalische Lossprechung ertheilt werden müsse. Das Rituale Trevirense geht noch weiter, indem es in dem Prooem. gener. de sacram. cap. 4. befiehlt, Niemanden, der ein christliches Leben geführt und nun plötzlich die Sprache und den Vernunftgebrauch verliert, die sacramentalische Lossprechung und die letzte Oelung zu versagen. Also in jedem Falle, wo die letzte Oelung ertheilt wird, soll, nach dem Trier'schen Rituale, zuvor die sacramentalische Lossprechung ertheilt werden. Und ich meine, ganz mit Recht: weil, wie gesagt, die Buße und nicht die letzte Oelung das eigentliche Sacrament der Sündenvergebung ist; und weil man unter der angegebenen Bedin-

*) Catechism. Rom. loc. cit.

gung immer voraussetzen muß, daß der Kranke die zur Erlangung der Sündenvergebung mittelst der sacramentalischen Lossprechung erforderliche Reue habe, rücksichtlich früher gehabt habe.

Ueber b. Die Ueberbleibsel der Sünde in der Seele des Gerechtfertigten sind hauptsächlich eine besondere Geneigtheit zum Bösen, vorzüglich zu dem Bösen, dem der Mensch bis dahin ergeben war; und eine hieraus resultirende vorzügliche Schlaffheit oder Schwäche zu dem entgegengesetzten Guten. Wir hätten uns dann diese Wirkung der letzten Oelung unstreitig als eine Folge vermehrter Gnade zu denken, wodurch jene Ueberbleibsel der Sünde in dem Kranken nach dem Verhältnisse seiner Disposition und Empfänglichkeit, also mehr oder weniger, getilgt werden.

Aus dem Gesagten erhellet von selbst, welche von den drei Wirkungen der letzten Oelung diejenige sei, wegen welcher dieses Sacrament eigentlich und zunächst eingesetzt ist, und welche für den Kranken, falls er recht disponirt ist, immer erwartet wird; also: welche von den drei Wirkungen effectus *primarius* sive *principalis* et *ordinarius* sei. Nicht die erste: was auch noch Niemand behauptet hat; aber auch nicht die dritte: weil über die Nachlassung der Sünden*) nur bedingniß-

*) Die Theologen, welche die Nachlassung der Sünden als den effectus primarius et principalis der letzten Oelung betrachten, weichen in der näheren Bestimmung der Sünden, die durch dieses Sacrament nachgelassen werden sollen, von einander ab. Einige, wie die Skotisten behaupten, allein die läßlichen Sünden würden dadurch erlassen. Andere, wie Bellarmin und Tournely sagen, nicht bloß die läßlichen, sondern auch die schweren Sünden, welche nach der Beicht und Communion noch zu versöhnen übrig seien, sei es, daß dieselben in der Beicht aus Unaufmerksamkeit übergangen, oder daß sie auch erst nach der Beicht und Communion begangen worden, würden durch die letzte Oelung erlassen. Ich meine aber, die Sünden, die der Kranke zu beichten vergessen habe, würden ihm, wenn er anders wahre Reue über alle seine Sünden habe, schon durch die sacramentalische Lossprechung vergeben, brauchten ihm also nicht nochmal

weise bei Jacobus die Rede ist, und daher dieses Sacrament auch ertheilt werden kann und wirklich ertheilt wird, wo es diese Wirkung gar nicht haben kann; sondern (wie auch Liebermann tom. 4. p. 2. pag. 302 meint) die zweite, die oben unter 2 beschriebene geistige Aufrichtung des Kranken: denn dieser Gnadenwirkung sind alle Kranken ohne Unterschied bedürftig und also auch für deren Aufnahme empfänglich. Doch gebe ich gerne zu, daß in dem jetzigen Stande der Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit, worin wohl kein Mensch, also auch kein Kranker, von allen Sünden oder doch deren Ueberbleibseln ganz gereinigt ist, auch die Abstreifung dieser Ueberbleibsel eine wenigstens gewöhnliche Wirkung des Sacraments der h. Oelung sei. — Gegen jene Ansicht von der geistigen Aufrichtung des Kranken als der primären Wirkung dieses Sacraments kann man, so viel ich sehe, höchstens das einwenden, daß die Formel, womit die katholische Kirche die h. Oelung ausspendet, — „Per istam sanctam Unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid *deliquisti* per visum, auditum etc. Amen“ — einzig über Nachlassung der Sünden und nicht über jene geistige Aufrichtung des Kranken spreche. Allein man wolle bedenken, daß die Formel, die einst zu Mailand, zur Zeit des h. Ambrosius, sowie die, welche einst in Venedig im Gebrauche war, und welche beide als gültig betrachtet werden, auch nichts über die Sündenerlassung enthalten, sondern einzig von einem Gnadenbeistande wider die Anfechtungen der bösen Geister sprechen*). Es geht hieraus hervor, daß nur

vergeben zu werden. Und was die nach der sacramentalischen Lossprechung noch begangenen Sünden betrifft, so habe ich darüber bereits im Texte meine Ansicht dahin ausgesprochen, daß solche Sünden dem Kranken nur dann durch die h. Oelung vergeben werden, wenn er dieselben nicht als schwere Sünden erkennen oder sie doch nicht mehr beichten könne.

*) Die Mailändische Formel lautete: „Ungo te oleo sanctificato, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, *ut more*

das Gebet für des Kranken Heil überhaupt wesentlich sei, und daß daher daraus, daß eine in Uebung gekommene Formel dieser oder jener besondern Wirkung der letzten Oelung Erwähnung thut, noch gar nicht geschlossen werden kann, diese Wirkung sei die primäre Wirkung derselben. Das Concil. Trident. hat sich hierüber nicht ausgesprochen; in dem Canon über die Wirkungen des Sacraments der letzten Oelung (es ist der zweite und in §. 4, gegen das Ende, bereits angeführt) spricht es bloß von einer Gnade überhaupt, und von einer Sündenerlassung, so wie von einer Erleichterung des Kranken insbesondere.

Die Frage, ob dieses Sacrament zur Seligkeit nothwendig sei, beantwortet sich dem Bisherigen zufolge ganz leicht. Nach dem unter 2. Gesagten wird der Kranke durch den Empfang der letzten Oelung bloß in Stand gesetzt, die Unbequemlichkeiten und Mühseligkeiten der Krankheit leichter zu ertragen, so wie den Versuchungen des Teufels mit minderer Mühe zu widerstehen; in dieser Beziehung (in Beziehung also auf seine primäre Wirkung) kann daher dieses Sacrament nicht als absolut nothwendig zur Seligkeit betrachtet werden. Dasselbe gilt offenbar auch in Bezug auf die dritte Wirkung (von der ersten kann in dieser Hinsicht keine Rede sein), inwiefern durch dieses Sacrament bloß läßliche Sünden oder die Ueberbleibsel der Sünde getilgt werden. Inwiefern aber durch das Sacr. der letzten Oelung wirklich schwere Sünden nachgelassen werden, (was nach Num. 3 wohl sein kann) muß es auch als zur Seligkeit nothwendig betrachtet werden. In jedem Falle aber würde Einer sich großer Gnaden (der vorhin angegebenen)

---

militis uncti, praeparatus ad certamen, aëreas possis superare potestates." Die Venetianische, welche nach Arkudas von Papst Leo X. genehmigt wurde, lautete: „Ungo te oleo sancto, *ut hac unctione protectus fortiter stare valeas adversus aëreas caterras* in nomine Patris etc." Cfr. Billuart curs. Theolog. tom. 19. p. 32.

berauben, wenn er den Empfang dieses Sacraments vernachläßigte; und er würde sich sogar schwer versündigen und also seines Heiles verlustig gehen, wenn er dasselbe verachtete und aus Verachtung es nicht empfinge. „Wer da sagt, der Ritus und Gebrauch der letzten Oelung, welchen die heilige römische Kirche beobachtet, widerstreite dem Ausspruche des h. Apostels Jacobus, er müsse daher umgeändert und könne von den Christen ohne Sünde verachtet werden; der sei Anathema." Conc. Trid. loc. cit. can. 3. Und wahrlich, wie wäre auch die Verachtung eines Sacraments, einer Anordnung, die Gott aus Liebe zu unserm Heile getroffen hat, „ohne Beleidigung des h. Geistes" (wie sich das Conc. Trid. loc. cit. cap. 3 ausdrückt) möglich, und wie sollte sie daher nicht ein „ungeheures Verbrechen" (dasselbe Conc. ibidem) sein!

§. 6. B. Seines äußern Zeichens.

Das äußere Zeichen dieses Sacraments besteht nach den klaren Worten des h. Jacobus in der unter Gebet geschehenden Salbung des Kranken mit Oel. Hier lassen sich die scholastischen Unterscheidungen von Materie und Form offenbar wieder sehr gut machen.

1) Die Materie und zwar a) die entfernte Materie dieses Sacraments ist nach Jacobus Oel, ἔλαιον, ohne allen Zusatz; also das gewöhnliche Olivenöl, dessen man sich zum Brennen in Lampen (Matth. 25, 3, 4, 8), zur Linderung des Schmerzens bei Verwundungen und zur Heilung (Luc. 10, 34. Marc. 6, 13) bediente; und welches auch allein schlechtweg (ohne alle nähere Bestimmung) Oel genannt wird. Auch die Väter sprechen bloß von Oel schlechtweg. Nur Papst Innocenz I. spricht in der früher (in §. 2 unter 3) angeführten Stelle von dem h. Oele des Chrisma (sanctum oleum chrismatis), worunter in der heutigen Kirchensprache Oel mit Balsam untermischt (Chrisam bei dem Sacramente

der Firmung) verstanden wird; allein es ist zu bemerken, daß chrisma oder oleum chrismatis (von χριειν salben) bei den Vätern Salböl überhaupt (einfaches und auch mit Balsam untermischtes) heißt, wie unter andern zu ersehen aus des h. Cyprians epist. 70 ad Januarium, worin es heißt: Ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus est, ut accepto *chrismate*, id est *unctione*, esse *unctus* Dei et habere in se gratiam Christi possit." Dieses Oel muß nach kirchlicher Vorschrift von dem Bischofe (man sehe das Decret pro Arm. und das Conc. Trid. cap. 1 de Extr. Unct.) in der Heiligen Woche benedicirt sein. Bei den Griechen geschieht diese Benediction des Oels auch von dem einfachen Priester, bei der jedesmaligen Ertheilung dieses Sacraments *): welchen Gebrauch selbst Papst Clemens VIII. in einer Instruction an Lateinische Bischöfe, deren Jurisdiction auch Griechische Priester unterworfen waren, für zulässig erklärt hat (zu sehen bei Goar, Eucholog. pag. 353 in den Noten Num. 22 und bei Arkudius lib. 5. cap. 2.). Doch läßt sich die Benediction des Oels weder nach Schrift noch nach Tradition als wesentlich nothwendig erweisen **); vielmehr stimmen alle Theologen (selbst die, welche für diese Nothwendigkeit streiten, nicht ausgenommen) mit einander überein, daß man sich wenigstens im Nothfalle auch des ungeweihten Oeles bedingnißweise bedienen dürfe; ja das Römische Ritual selbst gestattet, nichtbenedicirtes Oel zu dem benedicirten hinzuzugießen, wenn dieses für den Bedarf des Jahres nicht hinreichen sollte. Es

*) Daß die Griechen aber doch den Bischof als denjenigen anerkennen, der diese Weihe eigentlich allein vornehmen sollte, erhellt daraus, daß dieser, und kein einfacher Priester, die Oelweihe am Gründonnerstage mit großer Feierlichkeit vollbringt.

**) Uebrigens ist die Benediction des Kranken-Oels durch den Bischof sehr alt; schon Innocenz I. erwähnt derselben in der oft berührten Stelle seines Schreibens ad Decentium Eugubinum. Auch der canon arab. 69. concil. Nic.

versteht sich übrigens von selbst, daß jeder Priester sich strenge an den Gebrauch und die Vorschrift seiner Kirche zu halten hat. — b) Die nächste Materie (materia proxima) des Sacraments der letzten Oelung ist die wirkliche Salbung des Kranken mit Oel. Darüber, ob diese Salbung an diesem oder jenem Theile, an bloß Einem oder an mehreren Theilen des Leibes, vorzunehmen sei; darüber läßt sich nichts als absolut nothwendig erweisen: Jacobus und die Väter sprechen ganz allgemein von der Salbung des Kranken, ohne diese Salbung selbst näher zu bestimmen; dasselbe thun auch die Concilien. Daher kommt es denn auch, daß in dieser Hinsicht in der griechischen und lateinischen Kirche, ja selbst in den verschiedenen Diöcesen der letzten eine Verschiedenheit der Salbung stattfindet. Nach den lateinischen Ritualien, wie z. B. nach den trierischen, sollen die Hauptwerkzeuge des äußeren Sinnes, Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände (und Füße*) gesalbt werden; doch bei Todesgefahr und auch bei sehr ansteckenden Krankheiten sind diese Ritualien auch zufrieden, wenn nur Ein der Empfindung fähiger Theil (unum organum sentorium) des Leibes gesalbt wird. Die griechischen Euchologien beobachten alle über die Anzahl der Salbungen ein tiefes Stillschweigen. Ein Beweis, daß es sich damit verhält wie mit den mehrmaligen Immersionen, Affusionen oder Aspersionen bei der Taufe. Die Salbung selbst nimmt der verordnete Diener der Kirche vor mit dem rechten Daumen, zur Zeit der Pest und anderer sehr ansteckenden Krankheiten auch mit einem Stäbchen, in der Form eines Kreuzes.

*) Weil nämlich diese Theile des Körpers vorzüglich die Werkzeuge der Sünde sind. Andere Rituale setzen noch andere Theile des Körpers, z. B die Nieren oder Lenden als den Sitz der Begierlichkeit hinzu. Vergl. Catech. Rom. lib. 2. cap. 6. qu. 10. Bei den Priestern wird nur die äußere Seite der Hände gesalbet — „propter reverentiam olei sacri, quo in ordinatione unctae fuerunt“ — sagt das Ritual. Trevir. p. 167.

Anm. Das Conc. Trid. bemerkt loc. cit. cap. 1, daß „die Salbung sehr passend die Gnade des h. Geistes, mit welcher die Seele des Kranken unsichtbarer Weise eingesalbt wird, darstelle.“ Der Catechism. Rom. erklärt dieses loc. cit. qu. 5. näher so: „Aptissime autem haec materia illud significat, quod vi sacramenti interius in anima efficitur, nam ut oleum ad mitigandos corporis dolores magnopere proficit: ita Sacramenti virtus animae tristitiam ac dolorem minuit. Oleum praeterea sanitatem restituit, hilaritatem affert et lumini tanquam pabulum praebet; tum vero ad recreandas defatigati corporis vires maxime accommodatum est. Quae omnia, quid in aegroto divina virtute per huius sacramenti administrationem efficiatur, declarant.“ Ich brauche gewiß kaum darauf aufmerksam zu machen, daß in dieser Angabe der symbolischen Bedeutsamkeit der Salbung mit Oel die Wirksamkeit dieses Sacraments einzig die geistige Aufrichtung des Kranken gesetzt, daß also hierdurch die im vor. §. verfochtene Ansicht von der primären Wirkung desselben bestätigt wird.

2) Die Form der letzten Oelung besteht nach Jacobus in einem Gebete, und zwar unstreitig in einem Gebete für des Kranken (körperliches und geistiges) Heil. Ein wörtlich ganz bestimmtes Gebet gibt aber weder Jacobus noch auch die Tradition an; weswegen man wohl annehmen muß, Christus habe es den Vorstehern seiner Kirche überlassen, mit der Salbung ein passendes Gebet zu verbinden. Diese Annahme findet ihre Rechtfertigung in dem Umstande, daß in den Ritualen der griechischen und lateinischen Kirche verschiedene Gebetformeln bei Ausspendung dieses Sacraments angetroffen werden. Doch bedient sich die ganze lateinische Kirche jetzt folgender, schon von Eugen IV. den Armeniern vorgeschriebenen und endlich von dem Conc. Trid. sess. 14. cap. 1. für die ganze Christenheit festgesetzten Formel. „Per istam sanctam unctionem et suam

piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum, auditum, odoratum, gustum et locutionem, tactum, gressum, deliquisti. Amen *)." Man wolle sich nicht daran stoßen, daß in dieser Formel nur Eine Wirkung der letzten Oelung (die Sündenerlassung) ausgedrückt ist. In der ambrosianischen und venetianischen Formel (in einer Note des §. 5) ist eine andere ihrer Wirkungen ausgedrückt; und überhaupt ist es nicht wesentlich nothwendig, daß in der sacramentalischen Formel alle Wirkungen, ja daß auch nur Eine Wirkung eines Sacraments ausgedrückt werde — wie denn bekanntlich in der Taufformel gar keine ausgedrückt wird. Uebrigens springt in die Augen, daß jene in der lateinischen Kirche jetzt gebräuchliche Formel der Oelung deprecatorisch oder bittweise gefaßt ist, welche Fassung auch den Worten des Jacobus am besten entspricht. Doch war in frühern Zeiten hin und wieder auch eine indicative Formel gebräuchlich, wie das die genannte ambrosianische und venetianische beweisen **). Die

*) Wenn nur Eine Salbung vorgenommen wird (unter 1); so ist die von den Ritualen (z. B. den Trierischen S. 179) vorgeschriebene Formel: „ . . . . quidquid *per sensus* deliquisti." Noch mögen folgende Vorschriften des Trierisch. Rit. S. 167 hier einen Platz finden. „Si quis aliquo membro mutilatus sit, pars loco illi proxima inungatur, *sub formula membro debita.* Si quis caecus sit aut surdus a nativitate, non fiat super eum unctio iis sensibus respondens: in mutis autem a nativitate fiat unctio ad labia, sed reticeantur haec verba *per locutionem.*" Diese Vorschriften sind in der Natur der Sache gegründet, und bedürfen daher keiner weitern Rechtfertigung.

) Ich kann Stattler nicht beistimmen, wenn derselbe §. 575. VII. ** diese mit der Salbung verbundenen indicativen Formeln nicht als hinreichend zum Wesen des Sacraments der letzten Oelung betrachten will: weil Jacobus so klar und bestimmt ein Gebet vorschreibe; und zwar kann ich ihm deswegen nicht beistimmen, weil auch die indicativen Formeln offenbar den Character des Gebets haben und auch oft so genannt werden. Man sehe Binterim, Denkw. 6. B. 3. Th. S. 349. Ich meine daher, daß die Oelung mit dieser Formel gespendet schon gültig sei, wenn auch gar keine andern Gebete (nämlich solche, die die gewöhnliche Form der Gebete haben) vorhergehen, was Stattler am. a. O. läugnet.

indicative mit der deprecatorischen verbunden findet sich in dem Sacramentar Gregor's des Großen. An der Gültigkeit der einen wie der andern kann nicht gezweifelt werden. Aber ich muß hier wieder einschärfen, was ich schon so oft eingeschärft habe und nie genug einschärfen kann: der Ausspender der Sacramente hat sich strenge an die Vorschrift seiner Kirche zu halten.

§. 7. C. Seiner Einsetzung durch Christus.

Daß die letzte Oelung von Christus eingesetzt sei, ist von der Kirche concilio Trident. sess. 7. can. 1. de sacram. in genere, so wie sess. 14. can. 1. de extr. unct. feierlich entschieden und kann daher von keinem Katholiken ohne Verstoß wider die Glaubenslehre geläugnet werden. Zum wenigsten muß also angenommen werden, daß Christus, falls er nicht selbst den Ritus der letzten Oelung dem Wesentlichen nach angeordnet, dann doch den Aposteln die Weisung gegeben habe, einen passenden Ritus Behufs der Mittheilung der in §. 5 beschriebenen Gnadenwirkungen anzuordnen. Denn wenn Christus seinen Aposteln auch nicht einmal diese Weisung gegeben hätte, dann könnte das Sacrament der letzten Oelung nicht als von Christus eingesetzt angesehen werden; abgesehen davon, daß die Apostel aus eigener Macht diese Gnadenwirkungen nicht an einen bestimmten Ritus binden konnten. (Man vergleiche hierüber: Ueber die Sacr. im Allg. §. 8.) Wann aber hat Christus dieses Sacrament entweder selbst eingesetzt, oder doch seinen Jüngern die eben berührte Weihe gegeben? Unstreitig in der Zwischenzeit von seiner Auferstehung bis zu seiner Himmelfahrt: weil er auch in dieser Zwischenzeit erst das Sacrament der Buße eingesetzt hat, und die letzte Oelung nach ihrer Einen Wirkung (§. 5. unter 3.) offenbar die Vollendung oder Ergänzung, und zuweilen auch der Stellvertreter des Sacraments der Buße ist.

§. 8. Der Ausspender der letzten Oelung.

Ausspender dieses Sacramentes sind nach Jacobus die πρεσβυτεροι της ἐκκλησιας, worunter aber, wie die folgende Abhandlung über das Sacrament des Geistlichen Berufes darthun wird, nicht die alten Männer der Gemeinde, sondern die Mitglieder jenes Grades des geistlichen Standes, welcher Priesterthum heißt, zu verstehen sind. Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn die einfachen Priester oder die Priester vom zweiten Range, Ausspender des Sacraments der letzten Oelung sind, dann auch und noch vielmehr die Priester des ersten Ranges oder die Bischöfe dieses Sacrament gültig ausspenden können. Beides lehrt eine einhellige Tradition. Origenes und Chrysostomus nennen (in §. 2. unter 1 und 2) ausdrücklich den Priester als denjenigen, der Macht habe, die Kranken zu salben und Sünden zu vergeben. Und Papst Innocenz I. (allda unter 3) erklärt die Frage des Decentius Eugebicus, ob auch der Bischof die Krankensalbung verrichten könne, für sehr überflüssig, da es sich ja von selbst verstehe, daß das, was der Priester vermöge, auch der Bischof thun könne. Endlich anathematizirt das Con. Trid. sess. 14. can. 4. de extr. unct. den, der da sage: „Die Presbyteri Ecclesiae, welche nach der Ermahnung des h. Jacobus zur Salbung der Kranken herbeigerufen werden sollen, seien nicht die vom Bischofe geweihten Priester, sondern die an Alter Vorgerückteren in jeder Gemeinde; und deßwegen sei nicht der Priester allein der eigene Verwalter der letzten Oelung.“ Cap. 3. heißt es ausdrücklich, daß unter jenen Presbytern die Bischöfe und Priester zu verstehen seien. Noch muß angemerkt werden, daß Ein Priester allein zur gültigen Ertheilung dieses Sacraments hinreiche. Jacobus spricht zwar von den Priestern der Kirche (in der Mehrheit) die der Kranke zu sich rufen lassen soll; allein das kann an

und für sich auch wohl nur heißen: Er berufe einen aus den Priestern zu sich; wie man ja auch zu sagen pflegt: „die Aerzte rufen lassen," „den Priestern seine Sünden beichten," „den Richtern eine Sache übergeben;" obwohl man dabei nur an Einen Arzt, Priester, Richter denkt. Auch bezeugt die Tradition, daß Ein Priester genug sei. Papst Innocenz I. sagt in der oben angeführten Stelle: „Wenn der Bischof kann oder es doch für angemessen erachtet einen Kranken zu besuchen u. s. w." Hiermit stimmt überein die hierauf sich beziehende Antwort Papst Alexander's III. cap. *Quaesivit* de verborum significat. (lib. 5. decretal. tit. 40. cap. 14.): „Wir haben antworten zu müssen geglaubt, daß der Priester (sacerdos) im Beisein eines Clerikers und auch allein den Kranken salben kann." Bei den Griechen pflegen sieben oder doch wenigstens drei Priester zu dieser h. Handlung zugezogen zu werden; und alle sprechen dabei die Formel aus, während jedoch nur Einer die Salbung vornimmt: welcher dann auch wohl allein der eigentliche Ausspender dieses Sacramentes sein wird. Uebrigens sind auch schon in der lateinischen Kirche mehrere Priester zur Spendung desselben herbeigezogen worden, wie erhellet aus dem Sacramentar Gregor's des Großen (bei Menard pag. 253), aus dem Codex Pilianus, Rotaldinus, Remigio-Rhementis, aus dem Leben Karl's des Großen, und andern alten Documenten (Näheres darüber bei Stattler §. 575. IX.). Doch wurde das nicht als nothwendig erachtet, sondern es war nur kirchlicher und zwar nur örtlich-kirchlicher Gebrauch.

Zum Schlusse noch die Frage: Ob der Priester zur Ausspendung des Sacraments der letzten Oelung wie zur Verwaltung des Bußsacraments Jurisdiction haben müsse? Ich antworte: Zur gültigen Ausspendung desselben nicht; weil es, obwohl nach einer Seite hin die Vollendung oder Ergänzung des Sacraments der Buße, doch nicht wie dieses den Character eines

richterlichen Spruches hat, welcher allerdings nur über Untergebene gefällt werden kann. Zur erlaubten Verwaltung der letzten Oelung bedarf aber der Priester allerdings, wie zur erlaubten Verwaltung aller andern Sacramente, der Jurisdiction, der ordinären, oder doch der delegirten*): ausgenommen ist der Fall der Noth, worin auch zur erlaubten Verwaltung keine Jurisdiction erforderlich ist.

§. 9. Der Empfänger des Sacraments der letzten Oelung.

Das Sacrament der letzten Oelung ist für die kranken Christgläubigen, die den Vernunftgebrauch haben oder doch einmal hatten, aber auch nur für diese eingesetzt. Die also dasselbe empfangen wollen, müssen erstens Christen sein: denn Jacobus spricht in seinem ganzen Briefe nur zu Christen und daher auch in jener Stelle nur über Christen; auch Tradition und Kirche wollen dieses Sacrament nur (rechtgläubigen) Christen ertheilt wissen. Sie müssen zweitens krank**) sein, und zwar bedeutend krank, wie aus der Stelle des Jacobus erhellet (sieh' §. 1). Papst Eugen IV. sagt in decreto pro Arm. ausdrücklich, dieses Sacrament müsse nur dem Kranken, dessen Tod man be-

---

*) „Ungere enim est actus pastoralis iurisdictionis," sagt das Trierische Ritual I. Th. S. 166; und das Kirchenrecht belegt die Religiosen, welche ohne Erlaubniß der Pfarrgeistlichen das Sacrament der letzten Oelung aussenden, mit der Excommunicatio papalis, d. h. mit der Excommunikation, welche der Papst allein wieder aufheben kann. Man sehe Clementin. lib. 5. tit. 7. cap. 1. de privilegiis et excessibus privilegiatorum.

**) Bei den Griechen werden auch Gesunde, namentlich am Grünendonnerstage, nach der bischöflichen Oel-Weihe, mit dem Kranken-Oele, jedoch ohne die gewöhnlichen Gebete, gesalbt, und ohne von dieser Salbung eine eigentlich sacramentalische Wirkung zu erwarten. Uebrigens wird dieser Gebrauch von ihren eigenen Schriftstellern als Mißbrauch getadelt. Vergl. Gläser S. 103.

fürchte*), ertheilt werde. Und das Conc. Trid. erklärt cap. 3. de extr. unct.: „daß diese Salbung an den Kranken vorzunehmen sei, besonders aber an denen, welche so gefährlich darniederliegen, daß sie am Ende ihres Lebens zu stehen scheinen**).“ Doch ist das nicht so zu verstehen, als ob dem Kranken dieses Sacrament erst dann, wenn alle Hoffnung auf Wiedererlangung der Gesundheit für ihn verschwunden ist, oder auch, wenn er bereits alles Bewußtsein verloren hat, ertheilt werden solle. Ihre primäre Gnadenwirkung, die geistige Aufrichtung vermag die letzte Oelung gewiß bei dem Kranken, der bereits das Bewußtsein verloren, gar nicht mehr hervorzubringen; und ohne Zweifel wird sie diese Aufrichtung in so vollerm Maaße wirken, als der Kranke noch beim Gebrauche aller seiner Geisteskräfte ist. Dasselbe gilt auch mehr oder weniger von den secundären Gnadenwirkungen. Unstreitig wird das Sacrament weit eher, wenn es frühzeitig, als wenn es zu spät empfangen wird, einen vortheilhaften Einfluß auf das leibliche Wohl des Kranken äußern können: auch die beste Arznei, zu spät genommen, nützt nichts mehr oder doch nicht viel. Eben so wird auch die Sündentilgung in dem Kranken gewiß besser und vollkommener vor sich gehen, wenn er das Sacrament beizeiten und in der gehörigen

*) Ein solcher ist auch der Altersschwache. „Ungantur ii, qui prae senio deficiunt et in diem videntur morituri, etiamsi alia non laborent infirmitate.“ Rituale Trevir. p. I. p. 166.

**) Die das Sacrament der letzten Oelung empfangen wollen, müssen also nicht bloß am Ende ihres Lebens zu stehen scheinen, sondern sie müssen sich auch wegen Krankheit in diesem Zustande befinden: weswegen denn auch dem bekehrten Delinquenten vor seiner Hinrichtung und den Soldaten vor der Schlacht dieses Sacrament nicht gespendet wird. Thomas von Aquin gibt lib. 4. c. Gent. als Grund dafür an: weil dieses Sacrament unter der Gestalt eines körperlichen Heilmittels (sub specie corporalis medicinae) gereicht werde, welches nur für einen körperlich Kranken passe; „oportet enim in sacramentis“ — fügt er bei — „significationem servari“

Vorbereitung empfängt, als wenn er es erst da empfängt, wo ihm alle würdige Vorbereitung dazu unmöglich geworden ist. Darum schreibt denn der Catech. Rom. p. 2. c. 6. qu. 9. n. 2. den Pfarrern vor, „ut eo potissimum tempore coelestem medicinam adhibeant, illam quidem semper vi sua admodum salutarem, cum eorum etiam pietate et religione, qui curandi sunt, magis profuturam intellexerint*).“ Sie müssen drittens endlich den Vernunftgebrauch haben oder doch einmal gehabt haben. Denn bei Menschen, die nie den Vernunftgebrauch hatten, können die beiden geistigen Wirkungen der letzten Oelung, geistige Aufrichtung und Sündenvergebung, gar nicht stattfinden, und die körperliche Wirkung nur als Wunder; wunderbare Heilung aber werden nicht mehr von dem Empfang dieses Sacraments erwartet. Unmündigen Kindern und Wahnsinnigen, die nie, auch nicht in Zwischenräumen, den Vernunftgebrauch hatten, wird daher derselbe in Krankheiten mit allem Rechte versagt.

*) Auch in älteren Zeiten hat man die Ertheilung dieses Sacraments nicht bis zu den letzten Lebens-Augenblicken der Kranken verschoben, indem man ja, wie aus mehreren liturgischen Büchern und Concilienbeschlüssen (in §. 3 und 4 und ausführlicher bei, Binterim, Denkw. 6. Bd. 3. Th. S. 306—312) erhellet denselben die letzte Oelung vor dem Viaticum zu ertheilen pflegte. Ueber die Ursachen, welche den jetzigen erst nach dem concil. Trid. allgemein gewordenen Gebrauch, die letzte Oelung nach dem Viaticum zu ertheilen, herbeigeführt haben, spricht Binterim, Denkw. 6. Bd. 3. Th. S. 312—315. Uebrigens erlaubt doch unter andern das Trierische Ritual S. 166 des erst. Th. auch jetzt noch, dem Kranken auf Verlangen die letzte Oelung vor dem Viaticum zu ertheilen: einmal, weil es in der alten Kirche so gebräuchlich gewesen (obwohl nicht überall und allgemein); und dann auch, weil die letzte Oelung, insofern sie die Ueberbleibsel der Sünde tilgt, als eine weitere Vorbereitung zur Communion betrachtet werden könne. Doch erlaubt das Ritual diese Ordnung nur in dem Falle, wenn beide Sacramente zu gleicher Zeit dem Kranken gespendet werden. Werden beide Sacramente aber dem Kranken zu verschiedenen Zeiten gespendet; so soll die letzte Oelung zuletzt ertheilt werden: „ne si aliter fieret, perculsus vitae quasi desperatae mortifero timore aegrotus, aut omnino concidat animo, aut sacramenta refugiat.“

Den Wahnsinnigen aber, die den Vernunftgebrauch einmal hatten, wird es mit Recht ertheilt, weil sie wenigstens für die Eine Wirkung, die Sündenerlassung, empfänglich sind. Dagegen soll es den Kindern erst nach zurückgelegtem siebenten Jahre ertheilt werden; es sei denn, daß sie schon vor dieser Zeit der Sünde fähig waren: „quibus malitia supplet aetatem" — wie sich das rit. Trevir. loc. cit. ausdrückt.

Obwohl es nicht an historischen Documenten fehlt, welche beweisen, daß einst die letzte Oelung den Kranken in einer und derselben Krankheit mehrmalen ertheilt worden ist (so schreiben z. B. Das Sacramentarium Gregorii Magni und der Codex s. Remigii vor, wenn es nöthig sei, den Kranken sieben Tage nach einander die Oelung zu ertheilen); so ist doch die jetzige Praxis der Kirche, in einer und derselben Krankheit dieses Sacrament nur einmal zu ertheilen, der Natur der Sache ganz angemessen, weil anzunehmen ist, daß alle zur geistigen Aufrichtung des Kranken erforderliche Gnade schon durch die einmalige Spendung desselben ertheilt werde*). „Wenn aber die Kranken" — sagt das Conc. Trident. cap. 3. de extr. unct. — „nach dem Empfang dieser Salbung wiedergenesen, können sie wiederum durch das Hülfsmittel dieses Sacraments gestärkt werden, falls sie in eine andere ähnliche Lebensgefahr gerathen**)." Warum auch nicht! Kommen sie ja bei einer jeden neuen schweren Krankheit in jene Lage des

*) Diese Praxis enthält ebenfalls eine offenbare Bestätigung der in §. 5. verfochtenen Ansicht, daß die geistige Aufrichtung des Kranken, und nicht die Sündenvergebung, die primäre Wirkung der letzten Oelung sei. Wäre die Sündenvergebung diese Wirkung, so ließe sich die genannte Praxis gar nicht rechtfertigen.

**) Dasselbe dehnt das Rit. Trev. loc. cit. pag. 167 auch auf die Alterskranken aus, falls sie wiederholt in tödtliche Schwächen verfallen und davon wieder genesen. „Sed servandum tunc quoddam temporis intervallum, iuxta prudentem medici aut parochi existimationem." Ibid.

Lebens, worin sie der geistigen Aufrichtung (auch der übrigen Gnadenwirkungen der letzten Oelung) bedürfen.

§. 10. Erklärung des Sacraments der letzten Oelung. Verschiedene Benennungen desselben.

Aus der bisherigen Untersuchung resultirt folgender (reale) Begriff der letzten Oelung: sie ist ein Sacrament des N. B., wodurch der kranke Christ, wenn ihn der Priester in der von der Kirche vorgeschriebenen Weise mit geweihtem Oele unter Gebet salbt, geistig aufgerichtet, und von den Ueberbleibseln der Sünde sowie von geringern Sünden gereinigt wird, ja wodurch derselbe zuweilen sogar Vergebung schwerer Sünden erhält und selbst die verlorene Gesundheit wiedererlangt.

Dieses Sacrament heißt gewöhnlich letzte Oelung (Extrema unctio): weil, wie der Catech. Rom. p. 2. c. 6. qu. 2. sich ausdrückt, diese Salbung unter allen heiligen Salbungen, die der Herr unser Erlöser seiner Kirche anempfohlen hat, zuletzt gespendet werden soll. Andere Benennungen desselben sind: Heilige Salbung (unctio sacra), Krankensalbung (unctio infirmorum), Heiliges Oel (oleum sanctum), Sacrament der Sterbenden (sacramentum exeuntium, Conc. Trid. sess. 14. cap. 3. de extr. unct.), Vollendung der Buße (poenitentiae Consummativum, Conc. Trid. sess. 14. doctr. de extr. unct.). Bei den Griechen sind vorzüglich zwei Benennungen dieses Sacraments gebräuchlich: ἁγιον ἐλαιον (heiliges Oel) und εὐχελαιον (das mit dem Gebete verbundene Oel nach Jac. 5, 14). Die dem Lateinischen gleichkommenden Ausdrücke ἐσχατη χρισις, ὑστεραχρισις, ὑστερινη χρισις suchen sie zu vermeiden, ja sie mißbilligen dieselben ganz, um (wie Gläser S. 101 sagt) zu zeigen, daß sie nicht der Meinung huldigen, als ob dieses Sacrament nur im äußersten Nothfalle ertheilt werden könnte.

Ueber Gewalt und Furcht (vis et metus) als Ehehindernifs. Vom Domcapitular Dr. München.

(Fortsetzung.)

§. 23. Der Mensch wird aber nicht allein durch Uebel, die bloß ihn selbst treffen können, sondern auch durch diejenigen, welche Andern bevorstehen, womit er durch die Liebe in naher Verbindung steht, in Furcht gesetzt und zu Entschließungen bestimmt und je inniger die Liebe und je enger ihr Band ist, desto mächtiger wirkt die Furcht. Wer nun dem Einen Gewalt oder Zwang anthut, um den Andern vermöge dieser seiner Liebe gegen seinen Willen zu einer Handlung zu nöthigen; begeht auch gegen diesen Unrecht durch mittelbaren Angriff, der um so empörender ist, als er einen Mißbrauch so zarter und dem Menschen so heiliger Gesinnungen und Gefühle einschließt. Die Grausamkeit des Antiochus gegen die Mutter, ihr Herz durch die Marter ihrer sieben Söhne zu quälen, um sie zur Uebertretung des Gesetzes zu vermögen, erweckt eine tiefere Empörung, als ihr eigener Tod *). Es ist daher zu erwägen, ob und in welchen Verhältnissen das Recht diese Furcht als begründet anerkennt.

1) Die Eltern stehen zu ihren Kindern in einem Verhältnisse, daß sie, und zwar je edler und christlicher sie denken und gebildet sind, desto mehr für ihre Kinder fürchten; und ihrer Furcht wegen der Kinder hat das Recht dieselbe Wirkung, wie der wegen eigenen Wohles, beigelegt. „Haec, quae diximus ad edictum pertinere, nihil interest in se quis veritus sit, an *in liberis suis* cum *pro affectu* parentes magis in liberis terreantur," sagt Paulus fr. 8. §. 3. D. h. t.

Die Wirkung, welche hier der Furcht der Eltern für ihre Kinder beigelegt ist, muß auch der Furcht Aller beigelegt werden, welche als in einem Eltern- und Kindsverhältnisse zu

*) 2. Macchab. 7.

einander stehend vom Rechte anerkannt sind. Denn der Grund jener Wirkung ist die Liebe (pro affectu) und das Unrecht in dem persönlichen Angriffe durch den unmenschlichen Mißbrauch der Gefühle der Liebe. In einem solchen Verhältnisse stehen nun umgekehrt die Kinder zu den Eltern. Ihre Liebe wird nicht nur der Elternliebe gleichgestellt; sondern sie werden auch fast als eine Person *) mit den Eltern angesehen und in const. 22. §. 1. C. de agricolis cens. (11. 47.) als ein Theil ihres Leibes betrachtet. Dort heißt es: „Satis acerbum nobis videtur, domino praeiudicari colonarum absentia, qui rure nati, et postea absentes, per suos vel patres, vel fratres, vel cognatas agriculturam peragebant; cum enim *pars quodammodo corporis eius* per cognationem in fundo re manebat, non videtur neque abesse, neque peregrinari, neque in libertate morari."

Hier werden 3) Geschwister (fratres) zu einander; 4) Nachkommen gegen die Ascendenten (patres); 5) alle Blutsverwandte (cognati) als in einer natürlichen Einheit stehend bezeichnet. Denn die gegenseitige Liebe beschränkt sich nicht auf den Kreis der Eltern und Kinder, sondern dehnt sich auf alle Verwandte, so weit die Kenntniß von der Verbindung durch das Blut reicht, aus. Niemand hasset sein eigenes Fleisch **). Daher wird denn auch der an Blutsverwandten, um ein Rechtsgeschäft abzunöthigen, ausgeübte Zwang eben so, wie der gegen einen Contrahenten selbst, bestraft ***).

---

*) c. 11. C. de impuber. substit. (6. 26.): „Cum et natura pater et filius eadem esse persona pene intelligantur;" fr. 15. pr. D. de inoff. test. (5. 2.): „Non minus parentibus, quam liberis pie relinqui debet."

**) c. 19. C. 13. Q. 2.

***) c. 12. de electione in 6° (1. 6.); c. 11. de sentent. excom. in 6° (5. 11.). Hier bemerkt die Glosse zu *suorum*: „consanguineorum vel familiarum." Gr. Gloss. ad c. 2. Clement. de sentent. excomm. (5. 10.) verb. *quomodolibet.*

Mann und Weib stehen gegenseitig in so enger Verbindung, daß sie als ein Leib betrachtet werden. Vermöge dieser Einheit aber werden

6) die Verschwägerten wie Blutsverwandte angesehen und ihnen gleichgestellt *).

Bis zu welchem Grade der Verwandtschaft und Schwägerschaft nun die Furcht als eine zulässige gelten könne: ob bis zum vierten Grade, oder aber nicht so weit, oder gar noch weiter, kann nur in jedem einzelnen Falle aus den besondern Verhältnissen der Verwandten und aus der Eigenthümlichkeit des angedroheten Uebels und der begleitenden Umstände erkannt werden.

7) Wahre Freundschaft ist uneigennützig und strebt nach dem Wohle des Freundes, wie nach dem eigenen, und der wahre Freund fühlt das Glück und Weh des Freundes, wie das seine. Daher kann ein dem Freunde bevorstehendes Uebel den Freund so in Furcht setzen, als wenn es ihm selbst bevorstände, und es wäre ein Verkennen der Menschennatur, wenn der durch Mißhandlung des Freundes erzeugte Zwang und der darin enthaltene Mißbrauch der Freundschaftsliebe nicht anerkannt würde.

8) Endlich entwickelt sich, namentlich in ächt christlichen Familien, zwischen den Hausgenossen eine gegenseitige Freundschaft und Liebe, welche der Verwandtenliebe so nahe kommt, daß sie alles Ungemach Aller, wie das der Verwandten und Freunde, theilt. In solchen Verhältnissen kann der Zwang gegen den Einen eine wahre Furcht bei den Andern bewirken, und selbst auch dann noch, wenn das Uebel ihn nicht zugleich trifft; immer ist er ein Unrecht als persönlicher Angriff und Mißbrauch eines liebenden Gemüthes **).

Wo nun bei dem Einzelnen ungeachtet obiger Verhältnisse zu Andern keine Liebe vorhanden ist, fehlt das Object

*) c. 1. C. 35. 9. 10; c. 15. C. 35. Q. 2.
**) cfr. Clement. un. de excess. praelat. (5. 6.) Sanchez. lib. 4. disp. 4. Kugler. l. cit. n. 103.

des Mißbrauches und kann dadurch kein Unrecht zugefügt werden. Dieses macht in jedem einzelnen Falle eine besonders genaue Prüfung der angeblichen Verbindung nothwendig. Kugler erinnert: Plerique tamen citati autores notant, praedicta procedere et esse vera, spectata rei natura, non vero particulari circumstantia, eo quod possit aliquis ergo sibi coniunctos ita male esse affectos, ut gravi malo ipsis inferendo nihil, aut parum moneatur, adeoque excusari per metum non possit."

§. 24. Das Resultat der bisherigen Untersuchung über die Bestimmungen des positiven Rechtes nun ist: die von außen freithätig von Andern (metus ab externo a causa libera) durch ein großes, uns oder den mit uns durch Liebe Verbundenen angedrohtes Uebel zur Ehe (ad extorquendum matrimonium, durch directen Zwang) ungerechter Weise erregte Furcht (iniuste incussus) ist eine große und begründete (gravis et iustus) und macht die Ehe an sich ungültig (irritat matrimonium ipso iure).

Hiebei ist aber darauf wohl zu achten, 1) daß nur von einer Handlung, nur von der erzwungenen Einwilligung an und für sich und allein, und nicht auch zugleich in Verbindung mit einem andern Handeln oder Benehmen, wie das eheliche Leben mit sich führt, die Rede ist, und daß 2) die Verbindung selbst, welche die gegenseitige Erklärung besagt, nicht zu Stande kommt und für keinen Theil eine Verpflichtung zu den Handlungen und dem Verhalten, welche mit der Ehe gegeben sind, abgeleitet werden kann.

Und damit hatte die Gesetzgebung ihre Aufgabe gelöset. Weiter zu gehen und etwa über die fernere Willensbestimmung oder die Handlungen des Gekränkten irgend beschränkende Bestimmungen zu geben, war sie nicht veranlaßt und nicht befugt. Sie war dazu nicht veranlaßt; denn sie hatte zunächst nur Schutz gegen erlittenes Unrecht

zuzusichern: und das hat sie in gehörigem Maaße dadurch gethan, daß sie nicht eine eventuelle Schadloshaltung durch eine bloße Auflösbarkeit der abgeschlossenen Verbindung zusagte, sondern sie sofort, ohne daß es eines Anrufes des Schutzes bedürfte, selbstredend übrigens unter Voraussetzung der allgemeinen rechtlichen Beschränkungen zur Abwehr der Willkühr und möglichen Rechtsverletzungen gegen Andere, für nichtig erklärte und den Gekränkten dadurch sofort frei machte. Sie war dazu nicht berechtigt; denn indem sie dem gekränkten Theile Schutz gewährte, durfte sie selbst nicht seiner fernern Willensbestimmung und seiner Freiheit, auf die Schadloshaltung zu verzichten, das erlittene Unrecht als nicht geschehen zu behandeln, Schranken setzen, weil sie ihm da durch Einschränkung ein wichtiges Recht entzogen hätte, wo sie ihm Rechte sichern wollte. Denn bloß zur Handhabung und zum Schutze der Rechte des Einzelnen hat sie solche Verbindungen vernichtet und nicht, wie bei andern Ehehindernissen, z. B. bei der Blutsverwandtschaft, wegen Rücksichten auf das ganze Publicum und auf das allgemeine Wohl. Daher ist ferner auch das Bestehen einer solchen nichtigen Verbindung nicht Gegenstand der Aufmerksamkeit der Gesetzgebung und der Verwaltung. Für diese ist sie nicht vorhanden, so lange der Betheiligte ihre Aufmerksamkeit nicht anspricht. Denn vor diesem Ansprechen wäre jede Einmischung zur Geltendmachung der Nichtigkeit eine weitere Beschränkung, als der Gesetzgebung oder der Verwaltung zusteht. Hieraus ist denn auch klar, daß Furcht ein Privat-Hinderniß, im Gegensatze eines öffentlichen (imped. privatum — imp. publicum) ist und was diese Benennung bedeute. Nur der Gekränkte nämlich ist dabei betheiligt und es hängt nur von ihm ab, ob er die Nichtigkeit bestehen lassen und die ihm damit gegebene Freiheit geltend machen will, oder nicht.

§. 25. Hiernach kann nicht erwartet werden, daß sich gesetzliche Beschränkungen hinsichtlich des Benehmens,

namentlich der freien Willensbestimmung, im Rechte vorfinden werden; sondern im Gegentheile, daß auch diese Verbindung nach dem für alle in ihrem Entstehen wegen Mangels an Einwilligung ungültige Rechtsgeschäfte geltenden Grundsatze: „quod ab initio non tenet, confirmatur relihabitione sequenti,“*) durch die spätere Genehmhaltung von Anfang an**) gültig werde; oder genauer: daß es dem Gezwungenen unbenommen bleibe, das Erzwungene auch frei zu wollen und sich, wie bei anderen Geschäften, durch Einwilligung zu verpflichten. Was Caja (§. 2. 4.) Anfangs nur aus Zwang wollte, kann ihr nach der einmal abgegebenen Erklärung aus irgend Rücksichten und Beweggründen frei gewollt, sogar lieb und erwünscht werden. Dieser Uebergang der erzwungenen in die freie Einwilligung kann, auch bei dem Fortbestehen des Zwanges durch Drohungen, rein das Werk ihrer eigenen Geistesthätigkeit sein: und damit hört der Zwang als solcher und in seiner Wirkung auf und sie hat das aus demselben ihr entsprungene Recht auf Schadloshaltung unkräftig gemacht; wir wollen nicht sagen, sie hat darauf verzichtet; denn sobald sie nun die Verbindung aus freier Entschließung will, kann sie nicht einmal mehr in Ernst und Wahrheit den Gedanken daran haben. Was man selbst will, dazu kann es keinen Zwang geben; denn das gehört ja zur Wesenheit des Zwanges, daß er zu etwas gegen den Willen nöthigt. Sobald man also das anfänglich nicht Gewollte von selbst will, hebt man den Zwang auf und kann ihn nicht mehr denken, und von dem, was man frei will, ist es unmöglich zu denken, daß Einem dadurch Unrecht geschehe. Nur so lange wir nicht wollten, bestand der Zwang und das Unrecht, und mit unserm Willen hört Beides auf. Durch den Zwang geschah uns zwar, so lange er bestand, Unrecht; und das kann uns

*) Gloss. zu c. 1. x. h. t. (1. 40.) pr.
**) fr. 12. §. 4. v. de solution. (46. 3.); c. 25. c. de devot. in. vir. et uxor. (5. 16.)

noch einen Anspruch auf Schadloshaltung begründen; diese Schadloshaltung kann aber nicht darin bestehen, daß dasjenige, die Verbindung aufhöre zu sein, was wir nun selbst frei wollen. Das ist dem Menschen unmöglich, in Wahrheit zu denken und ernstlich zu wollen. Beharret nun Sejus in seiner Einwilligung und in seiner Gesinnung auf eine wahre Ehe, so wird durch den Hinzutritt der Einwilligung der Caja an dem Geschäfte ergänzt, was ihm zu seinem rechtlichen Dasein und Bestande abgieng.

Das Gesagte würde schon zur Nachweise hinreichen, daß die erzwungene Ehe durch die spätere freie Einwilligung nach den allgemeinen Grundsätzen gültig werde, dieses ist aber auch im Rechte ganz speciell von der Ehe ausgesprochen.

In c. 22. C. 22. Q. 4. fand sich Hubald in einer ähnlichen Lage, wie Caja. Er war von den Verwandten seiner Concubine zur Ehe mit ihr gezwungen worden. Der h. Augustinus antwortete auf die deßhalb an ihn gerichtete Anfrage: Quia vero, quam prius concubinam habuerat, non est peccatum in coniugem suscipere, matrimonium *sit in Deo firmum et stabile*;" d. h. weil der Ehe nichts anderes im Wege stand, so war von Seiten der Kirche des Zwanges wegen dagegen nichts zu erinnern. Vom Zwange geschieht in der Entscheidung nicht einmal Meldung; ihn geltend zu machen, war nicht der Kirche und keines Dritten, sondern lediglich des Hubald Sache. Dieser mußte ihn aber nicht geltend machen, sondern konnte ihn auch durch freies Wollen aufheben, mußte ihn jedoch eben so wenig sich gefallen lassen, weßhalb die Glosse bemerkt: „Quod autem dicitur hic, *matrimonium sit*, illud *sit* non ponitur praeceptive, sed hortative."

Everhard, Bischof von Padua, hatte in cap. 6. X. de sponsal. (4. 1.) Alexander III. den Fall einer erzwungenen Ehe ohne Angabe der wesentlichen Umstände vorgetragen. Die Antwort war: „De muliere, quae est in-

vita, tradita viro est et detenta, cum inter vim et vim sit differentia, et *utrum postea consensus intercesserit*, certum nobis nihil postea expressisti: nihil certum inde tibi possumus respondere.“ Die Entscheidung ist unbestimmt, wie sie nur sein konnte, gibt aber die wesentlichen Umstände, von denen sie abhing, hinreichend an: wie nämlich großer Zwang die Ehe ungültig machte, so machte die später hinzugetretene Einwilligung sie gültig. Dieses wird in cap. 9. X. de spons. impub. (4. 2.) ausdrücklich gelehrt: „Sed cuiuscunque sint aetatis, heißt es dort, se possunt per illatam violentiam excusare; *nisi post violentiam consensus accedat*,“ wozu die Glosse beifügt: „Item matrimonium per vim contractum, per consensum sequentem fit firmum, quod prius erat infirmum.“ Hier wird unterstellt, daß der andere Theil in seinem Willen einer Ehe beharret, und erklärt, daß die hinzugetretene freie Einwilligung des gezwungenen Theiles die Ehe gültig mache.

Durch des Gezwungenen alleinigen, seiner eigenen Willensbestimmung frei überlassenen und durch keine gesetzliche Bestimmungen irgend beschränkten, Hinzutritt der Einwilligung (consensus accedat) wird also die erzwungene Ehe von Anfang an gültig. Keine derartigen Stellen und keine andere enthält auch nur eine Hindeutung dahin, als ob die Verwaltung angewiesen oder befugt sei, von dem Bestehen einer erzwungenen Ehe Kenntniß zu nehmen und dagegen einzuschreiten; noch auch dahin, daß zur Gültigmachung durch die spätere Einwilligung (die man nicht ganz richtig ratihabitio nennt), noch eine Thätigkeit ihrer Seits erforderlich sei; sondern das Geschäft ist dem Betheiligten allein und ganz überlassen, das Hinderniß der Furcht ist durchaus ein Privat-Hinderniß, das nur für den Betheiligten und so lange besteht, als er es will, und erst für andere besteht, wenn er seine vom Gesetze ihm zuerkannte Freiheit von aller Verpflichtung aus der Verbindung gegen Andere geltend machen will und dazu

des speciellen Schutzes bedarf. Allein wie muß diese Einwilligung erklärt werden?

§. 26. Von allen übrigen Rechtsgeschäften, welche durch spätere Einwilligung gültig werden, ist bekannt, daß die Erklärung dieser Einwilligung nicht eine ausdrückliche sein muß, sondern auch eine stillschweigende und sogar eine vermuthete sein kann und die Erklärung von keiner Seite ausdrücklich braucht erneuert zu werden. Von der Ehe muß das Nämliche gelten, wofern nicht das Gesetz oder die Eigenthümlichkeit der ehelichen Verbindung ein Anderes erheischt. Aus dem Gesetze läßt sich die Nothwendigkeit bei der Ehe nicht nachweisen; die obigen Stellen begünstigen vielmehr die Annahme, daß die bloß innere Einwilligung an Seiten des Gezwungenen hinreiche. Aus der Natur der Sache läßt sich das Bedürfniß ebenfalls nicht erkennen. Die anfänglich gegebene Erklärung der Einwilligung war zwar erzwungen; das aber machte die Ehe nicht ungültig, sondern der Umstand, daß die innere Einwilligung erzwungen und durch Zwang ein Unrecht zugefügt war. Daher ist nur die innere freie Einwilligung zu ergänzen, wodurch der Zwang aufhört, Zwang zu sein, und nicht die äußere Erklärung. Diese könnte nur wegen Anderer als erforderlich gedacht werden. Konnte vorerst der andere Theil die Rechtswirkung des Zwanges in der Ungültigkeit der Verbindung, so durfte er sie nicht als gültig behandeln, so lange er nicht gewiß war, daß die Einwilligung eine freie geworden sei. Diese Gewißheit konnte er aber auch durch eine stillschweigende hinreichend erhalten. Hatte er von dieser Rechtswirkung keine Kenntniß, so ist für ihn nicht einmal eine stillschweigende freie Einwilligung Bedürfniß, also gewiß hinreichend, selbst für den Fall, daß er später einstens diese Erkenntniß gewänne. Fürs Dritte ist die einmal abgegebene Erklärung in allen Fällen ausweichend. Denn sie haben nicht über den Zwang, nicht über die Bedeutsamkeit der abgegebenen Erklärung und nicht über die innere Einwilligung zu urtheilen; für

sie ist der Zwang so lange nicht vorhanden, als er nicht vom Richter als vorhanden erkannt und erklärt ist. Haben sie jedoch Gewißheit von dem Zwange, so ist für sie ebenfalls doch die stillschweigende Einwilligung hinreichend. Der Einwilligung und ihrer anfänglichen Erklärung von Seiten des andern Theiles gieng nichts ab und an ihnen war nichts zu ergänzen. Sie bewirkten keine Ehe; allein nicht wegen eines Mangels an ihnen, sondern wegen des Zwanges gegen den andern Theil. Die Erklärung braucht also, wofern nur die innere Einwilligung fortbesteht, an und für sich allein betrachtet, nicht erneuert zu werden; für den Gekränkten und alle Andere aber ist die anfängliche hinreichend. Es bedarf also zur Gültigmachung der Ehe bloß des Hinzutrittes der innern und freien Einwilligung des Gezwungenen und eine stillschweigende, oder ausdrückliche Aeußerung derselben ist nur dann erforderlich, wenn und so lange der andere Theil in Folge seiner Kenntniß von der Ungültigkeit seiner Verbindung das Bedürfniß hat, davon gewiß zu werden *).

Wenn nun aber an keiner Seite die Erneuerung der Erklärung der Einwilligung nothwendig ist, so braucht sie auch nicht vor dem Pfarrer und den Zeugen wiederholt zu werden. Denn die einmalige Abschließung ist für die Kirche und für alle Dritte so lange gültig und hinreichend, als sie nicht vom Richter als unzureichend und ungültig erkannt ist, weil überhaupt nicht der Zwang und nicht die erzwungene Einwilligung für Andere vorhanden ist (§§. 24. 25). Hierin hat das Concilium von Trient nichts geändert. Einige**) führen als Grund der Wiederholung an, Pfarrer und Zeugen seien nicht bei der erforderlichen Einwilligung zugegen gewesen, obgleich das Concil. davon keine Meldung thut***). Es verordnet nur, daß die Ehe im Angesichte der Kirche abgeschlossen (ad

*) Vergl. Sanchez lib. 2. disp. 32. n. 9. 10.
**) Sanchez l. c. n. 16.
***) Concil. Trid. sess. 24. c. 1. de ref. matr.

celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur) und die gegenseitige Einwilligung vor dem Pfarrer und den Zeugen erklärt werden soll (ubi parochus, viro et muliere interrogatis et eorum *mutuo consensu* intellecto . . . qui aliter, quam praesente parocho . . . et duobus vel tribus testibus *matrimonium contrahere* attentabunt): von der Beschaffenheit dieser Einwilligung sagt es nichts aus und ändert an der frühern Lehre hierüber so wenig, als es die Begriffe von Eheabschließung, von Consens und von Ehecontract geändert hat*). So hat auch die h. Congregation des Concil's von Trient entschieden**): „Non tenentur iterum coram parocho et testibus contrahere, qui semel coram iisdem contraxere, invalidi tamen *ex defectu consensus* vel ab occultum impedimentum dirimens, sed sat erit, si rursus secrete vere consensiant***)."

§. 27. Zur Begünstigung des Gekränkten hat die Gesetzgebung, so viel bisher daraus vorkam, nur der erzwungenen Einwilligung die Folge beigelegt, daß keine verpflichtende Verbindung zu Stande kommt, damit jedoch nicht festgesetzt, daß sie diese Folge auch dann noch haben soll, wenn noch Handlungen, welche das eheliche Leben mitbringt, hinzutreten. Dies kann auch nicht aus jenen Bestimmungen gefolgert werden, wofern das Gesetz es nicht ausdrücklich erklärt oder doch hinreichenden Anlaß dazu gegeben hat. Denn solcher Art Handlungen sind alle, welche eine gänzliche Lebensgemeinschaft voraussetzen, insbesondere ein Benehmen wie eines Weibes gegen den ehelichen Mann, das Beisammenwohnen wie Mann und Weib

*) Sanchez l. cit. n. 13. 17.
**) Gallemart ad cap. cit. Conc. Trid. not.
***) Im „Lehrbuche des Kirchenr." von Ferd. Walter, 4. Aufl. §. 318. heißt es daher unrichtig: „Nach der Form, die das Concilium von Trient vorschreibt, wird übrigens dieser Fall kaum mehr vorkommen; fände er aber Statt, so kann genau genommen die Nichtigkeit nicht mehr wie früher durch hinzutretende Einwilligung, sondern nur durch eine Erklärung vor Pfarrer und Zeugen gehoben werden."

und die eheliche Beiwohnung (copula); und dies sind nicht nur neue, von der Einwilligung ganz verschiedene Handlungen, sondern auch solche, wozu nicht allein die Verpflichtung, sondern auch die Befugniß allein in einer gültig abgeschlossenen, oder doch als gültig gewollten und anerkannten ehelichen Verbindung wurzelt. Nun müssen wir uns in Betreff jeder einzelnen umsehen, was im Rechte darüber bestimmt ist.

§. 28. Was zuvörderst die Beiwohnung angeht, so ist vor allem räthlich, die Fragen klar zu bestimmen, worauf es ankommt. Caja (§. 2. 4.) hat sich nur aus Furcht mit Sejus verbunden; ihre Ehe ist nichtig, weil ihre Einwilligung erzwungen ist. Für sie entspringt also daraus keine Verpflichtung zur ehelichen Beiwohnung; aber das nicht allein: sondern für sie entspringt auch keine Befugniß zur Leistung; sie muß sie nicht bloß nicht, sondern sie darf sie auch nicht leisten, als mit ehelicher Liebe und Gesinnung, d. h. erst wenn sie innerlich frei eingewilligt hat. Davon kann sie kein Gesetz und keine Macht frei machen. Denkbar ist nun, daß Caja, a) aus Unkenntniß des Rechtes im Glauben, sie sei, ungeachtet des Zwanges auf den Grund ihrer abgegebenen Erklärung der Einwilligung wirklich verpflichtet, sich gegen Sejus wie ein Eheweib zu verhalten, (hat sie diesen Glauben und die Kenntniß des Rechtes in ihrer Lage, so gehört der Fall nicht hierher: sondern zu dem oben §. 26. besprochenen der freien innern Einwilligung); oder b) sie verhält sich, sei es mit oder ohne Kenntniß von ihrem Rechte, nur so in Folge der noch fortwährenden Furcht von den Drohungen des Vaters und nur mit erzwungener Hingebung und Gesinnung; (geht ihr alle ähnliche Liebe und Gesinnung ab, so gehört der Fall nicht mehr hierher, sondern fällt mit jenem in §. 2. 3. zusammen) oder c) es tritt gar ein neuer Zwang ein, in Folge dessen erst sie sich so verhält.

Im ersten Falle hat sie die zur Ehe erforderliche Ge-

sinnung und Gemüthsverfassung: sie will und denkt ein eheliches Verhältniß, handelt daher nicht gegen Befugniß und nicht mit Schuld und willigt, jene Gesinnung und ihre Einwilligung mochten in ihr veranlaßt sein, wodurch sie wollten, in die Verbindung ein und macht sie gültig, es sei denn, daß das Gesetz sie dennoch als frei und die Verbindung für nichtig erklärt. Im andern Falle ist ihr Benehmen, wie die erste Einwilligung, erzwungen und nur eine fortgesetzte Wirkung des Zwanges, doch aber das Werk einer neuen, obgleich erzwungenen Einwilligung, wobei der fortgesetzte Zwang ihre Schuld mildert, doch aber nicht aufhebt, und nach einer Einwilligung, aus deren Hinzutritt zur ersten wohl eine Verpflichtung entspringen kann, wofern das Gesetz sie nicht, wie bei der ersten, ausdrücklich davon frei spricht. Ist im dritten Falle der neue Zwang ein absoluter, so hat sie gar keinen Theil an der Handlung; sie handelt weder gegen Befugniß, noch strafbar, sondern handelt gar nicht, ist nur leidend, und aus ihrem Leiden kann keine Verpflichtung für sie abgeleitet werden. Ist aber dieser Zwang nur ein compulsiver, so bleibt ihre Willenskrankheit noch bestehen, sie willigt, obgleich nicht ganz frei, ein und ist von einer Verpflichtung, wie im zweiten Falle, nur frei, wenn das Gesetz ihr diesen Schutz zusichert. Wir haben also zu untersuchen, ob das Gesetz die Caja im ersten und zweiten Falle von der Verbindlichkeit frei spricht oder nicht, und ob es dies unter gewissen Bedingungen thut. Viele pflegen nämlich 1) von Entfernung aller Furcht, 2) von der Kenntniß der Ungültigkeit der abgeschlossenen Verbindung, 3) von der Kenntniß der Wirkung der Beiwohnung als Genehmigung und 4) von der Absicht der Genehmigung durch dieselbe als eben so vielen Bedingungen zu sprechen, unter denen die Ehe durch jene Handlung gültig würde.

1. Der O. in cap. 2. X. de eo, qui duxit (4. 7. §. 7. c.) dessen Lage wir uns hier wieder vergegenwär-

tigen müssen, war so lange in Kerker und Fesseln gehalten worden, bis er einer H. die eheliche Verbindung endlich bekräftigte; sobald er aber frei geworden war, verband er sich mit einer Zweiten, auf die Klage der H. wurde er von dem Gerichte zu York verpflichtet, sich von der Zweiten fern zu halten, bis die gerichtliche Untersuchung beendigt wäre. Inzwischen starb die H. vor dem Spruche und O. wagte nun nicht zur Zweiten zurückzukehren. Die Zulässigkeit der Verbindung mit ihr, hing von der Gültigkeit jener mit der Ersten ab. War diese gültig, so hatte er sich wegen noch bestehender Ehe mit der Zweiten nicht verbinden und zu ihr nach dem Tode der Ersten wegen des Hindernisses des Verbrechens (imped. criminis) nicht zurückkehren können. Alexander III. erwiederte auf die Anfrage: „Si constiterit, quod eidem O. tanta vis illata fuerit, quod non sponte in primam consenserit, nec *post praestitum* iuramentum ipsam *carnaliter cognoverit*, propter hoc non dimittatis, quin ad aliam, quam postea in uxorem accepit, revertendi liberam tribuatis facultatem: *alioquin*, *ne ad secundam revertatur*, sub interminatione anathematis inhibeatis, dantes ei licentiam ducendi aliam in uxorem.“

Hier wird also die Gültigkeit der Ehe mit der H. nur von zwei Thatsachen abhängig erklärt: von der Freiheit von großem Zwange, oder, wenn dieser Statt hatte, von Setzung der andern Handlung. Es zeigt sich mithin keine Befreiung von der Verpflichtung aus der stillschweigenden, in der Handlung gegebenen Einwilligung; sondern die anfänglich wegen des Zwanges ungültige Verbindung wird als durch diese Handlung gültig geworden erkannt und dadurch die der ersten erzwungenen Einwilligung gesetzlich zugestandene Freiheit von Verpflichtungen sogar aufgehoben: und dieses ganz unbedingt. Ob sich O. der H. noch unter dem Einflusse des Zwanges, ob selbst noch im Kerker und in den Fesseln, oder aber in der Freiheit

zugesellte, darauf wird nicht das mindeste Gewicht gelegt; sondern wenn er nach der eidlichen Eheabschließung, es ist kein Unterschied gemacht, ob frei oder aus compulsivem Zwange, ihr beiwohnte, so ist die Ehe gültig. Da er sich, sobald er in Freiheit gekommen war (cum autem vincula et carcerem evasisset), mit der zweiten verband, so konnte bei der Abfassung der Entscheidung kaum noch ein anderer Gedanke Raum haben, als daß er sich noch in der Unfreiheit der H. beigesellte: und demnach ist dieser Umstand nicht einmal leise berührt, da er doch nicht unbeachtet bleiben durfte, wenn er irgend einen Einfluß auf die Gültigkeit der Ehe und damit auf die Entscheidung gehabt hätte, zumal er in diesem Falle so sehr nahe lag. Eben so wird auf die Kenntniß des O. von der Ungültigkeit seiner Verbindung und von den rechtlichen Folgen seiner Handlung und auf seine Absicht, das Ungültige gültig zu machen, nicht die mindeste Rücksicht genommen, so, daß auch der leiseste Gedanke daran durch die ganze Fassung der Stelle völlig ausgeschlossen ist. Diesemnach wird also die erzwungene Ehe durch die Beiwohnung unbedingt gültig und alle Bedingungen, welche man daran anknüpfen will, sind willkührliche Anhängsel, wofern sie nicht durch andere Gesetzesstellen begründet und gerechtfertigt werden.

2. Mit gleicher Entschiedenheit wird die nämliche Wirkung dieser Handlung in cap. 4. X. qui matrim. accus. poss. (4. 18.) beigelegt. Ein Mädchen, das vor dem gesetzlichen Alter vermählt war, erhob 4 oder 5 Jahre später, als es zu den Jahren gekommen war, aber die Beiwohnung gepflegt hatte, die Scheidungsklage, weil es von Anfang an, was es beweisen konnte, in die Verbindung nicht eingewilligt hatte. Clemens III. entschied: „In hoc itaque casu sentimus, quod *adversus matrimonium audiri non debet*, quae, ante cognitionem sui legitimum amicum attingens, cum potuit, minime reclamavit. Sicut enim ante legitimum con-

sensum, qui in duodecimo anno spectatur, potuit dissentire, sic, postquam, legitimo tempore accedente, *semel etiam copulae carnali consensit*, ex ratihabitione sibi super hoc *silentium* non ambigitur induxisse.“ Wegen gänzlichen Mangels an Einwilligung von Seiten der Klägerinn konnte vor dem zwölften Jahre kein Verlöbniß und nach demselben keine Ehe abgeschlossen sein und konnte sie nicht mit ehelicher, sondern nur mit fornikarischer Gesinnung handeln, daher auch an keine rechtliche Wirkung ihrer Handlung auf Genehmigung ihrer Verbindung denken und noch weniger die Absicht haben, sie dadurch zu genehmigen: und doch wird ihre Verbindung als durch jene Handlung so unbedingt gültig geworden erklärt, daß sie nicht einmal mehr gehört wird. Sie hat sich dadurch selbst Stillschweigen auferlegt, und wollte sie nie in die Ehe einwilligen und hatte sie darin nie eingewilligt, so mußte sie, wenigstens sobald Anforderungen zur Erfüllung derselben an sie ergingen, Einspruch erheben (reclamare) und durfte sich nicht weiter einlassen *). Auf den Grund jener Handlung ward also ihm freie und gänzliche Einwilligung und als in ihr erklärt so sehr vermuthet (praesumitur), daß sie nicht einmal mehr zum Beweise des Gegentheiles zugelassen wurde.

Diese Vermuthung (praesumtio) wird auch in andern Fällen durch jene Handlung eben so auffallend begründet und stark wirksam. In cap. 6. X. de condit. oppositis (4. 5.) war die Ehe unter der Bedingung abgeschlossen, daß die Eltern einwilligten. So lange also diese Bedingung nicht erfüllt war, bestand die Ehe nicht und war keine völlige Einwilligung gegeben. Die Eltern widersprachen, doch war dies nicht genügend bewiesen. Und das reichte hin, zu entscheiden: Cum liquido constat, quod postquam contracta sponsalis (de praesenti) carnalis est inter eos copula subsequuta, *pro ma-*

*) cfr. c. 28. X. de sponsal. (4. 1.)

trimonio est praesumendum: quia videtur a conditione opposita recessisse.“ Die Stärke dieser Vermuthung zeigt das c. 30 X. de sponsal. (4. 1.) noch deutlicher. Der Bräutigam hatte sich nach der Verlobung seiner Braut M. zugesellet und darnach sich mit einer Andern feierlich und im Angesichte der Kirche verehelicht und auch ihr sich zugesellet. Er mußte diese verlassen: „Quia, hieß es, licet *praesumtum* primum matrimonium videatur, *contra praesumtionem tamen huiusmodi non est probatio admittenda.* Ex quo sequitur, quod nec verum, nec aliquod censetur matrimonium, quod de facto et postmodum subsequutum.“

Jene Handlung begründet also die Vermuthung der freien innern Einwilligung in die Ehe und damit der Aufhebung des Zwanges (§. 25.), oder, wie sich die Glosse ausdrückt*): Ex quo enim carnali consensit, omnis violentia sublata intelligitur et matrimonium tenet. Et ita ratihabilis confirmat, sive validum facit, quod ab initio non valebat.“ Und diese Vermuthung ist eine rechtliche, d. h. eine auf dem Gesetze beruhende, wobei es nur mehr darauf ankommt, ob jene Thatsache gegeben sei. Ist diese gegeben, so wird die freie Einwilligung, ganz speciell und ausnahmsweise**) so sehr vermuthet, daß nicht einmal ein Gegenbeweis zugelassen wird. „Nota, sagt die Glosse***), quod haec est *praesumtio iuris et de iure, contra quam probatio non admittitur.*“ Nur der absolute Zwang kann eine Ausnahme rechtfertigen und zwar darum, weil dann der Leidende nicht mit thätig, daher jene Thatsache als gewollte Handlung nicht gegeben ist.

Wenn nun nach diesen Grundsätzen die Ehe, sobald jene Thatsache gewiß ist, so sehr als frei gewollt und

---

*) Zu c. 4. X. qui matrim. accus. poss. (4. 18.) verb. *copula carnali.*

**) Vergl. Syst. des Röm. Recht. von Thibaut.

***) Zu c. cit. 30 X. de spons. (4. 1.) pr.

vollzogen gilt, daß nicht einmal der Beweis vom Gegentheil zugelassen wird; so kann nicht mehr bezweifelt werden, daß das Gesetz sie als gültig erklärt, und kann von irgend Bedingungen nicht mehr gesprochen werden. Denn hinge die Gültigkeit nach dem Willen des Gesetzes noch von Bedingungen ab, so müßte der Beweis, daß sie nicht vorhanden seien, noch zugelassen sein; nun aber ist jeder Beweis gegen die Ehe ausgeschlossen, und jeder Beweis des Mangels einer Bedingung, auch ein Beweis gegen den Bestand der Ehe, auf den nicht mehr eingegangen wird. Daher sind mehre Canonisten ganz der Ansicht, die Ehe werde unbedingt gültig *): Sanchez hingegen mit Andern und Mancher mit ihm geben der abweichenden Meinung den Vorzug **). Ihre Gründe, obgleich davon nicht erwartet werden kann, daß sie aus dem Gesetze hergenommen sind, dürfen wir hier nicht übergehen, schon der Wichtigkeit der Frage selbst wegen.

§. 29. Von diesen Gründen beruht wirklich keiner auf einer Gesetzesstelle, sondern sie sind sämmtlich Schlußfolgerung aus unerwiesenen Voraussetzungen.

1) Das Recht, heißt es, nimmt bei der Erklärung der Ungültigkeit der Ehe keine Rücksicht auf die Furcht, insofern sie den Handelnden von der Schuld befreit und ihn nöthigt, ein geringeres Uebel zu wählen; sondern betrachtet sie objectiv: ob nämlich das angedrohte Uebel an sich ein wichtiges und hinreichend sei, einem gesetzten Manne die ganz freie Willensbestimmung zu nehmen. Wenn also das Uebel so groß ist, daß es einem gesetzten Manne die

*) Sanchez, lib. 4. disp. 18. n. 13.

**) Disp. cit. n. 15—18. Kugler, l. cit. c. 2. §. 5. n. 113. sqq. Auch Stapf sagt S. 141: „Hier ist darauf zu sehen, ob diese auf solche Art zur Ehe gezwungene Person gewußt habe, daß ihre Ehe ungültig sei, oder nicht. Hat sie es gewußt und doch freiwillig cohabitirt; so ist ihre Ehe dadurch revalidirt worden. Hat sie es aber nicht gewußt, daß ihre Ehe ungültig sei, so ist die Ehe durch die gepflogene Cohabitation nicht revalidirt worden." Er verweiset auf c. 28. X. de spons. (4. 1.), wo jedoch von dieser Bedingung keine Spur zu finden ist.

freie Willensbestimmung hinsichtlich der Abschließung und der Vollziehung (consummatio) der Ehe benimmt, so muß sie die Ehe ungültig machen.

Hier wird, indem die Vollziehung der Ehe ihrer Abschließung ohne Weiteres gleichgestellt wird, sofort vorausgesetzt, was zu beweisen ist: ob nämlich eben von der Vollziehung aus Furcht das Nämliche gelte, was von der Abschließung gilt, und auch dann noch gelte, wenn jene zu dieser hinzutritt; oder ob die Freiheit von der Verpflichtung aus der erzwungenen Abschließung auch dann noch bestehe, wenn eine compulsiv erzwungene Vollziehung hinzukommt. Das Gesetz behauptet so sehr das Gegentheil, daß es, sobald die Vollziehung gewiß ist, nicht einmal mehr die Frage nach einem Zwange zuläßt.

2) Das Gesetz, welches die erzwungenen Ehen ungültig macht, entspricht am meisten dem öffentlichen Wohle, also macht es auch die durch erzwungene Beiwohnung vollzogene Ehe ungültig. Denn wären sie gültig, so würde die Kirche dem Zwange nicht hinreichend abgeholfen haben, weil es denjenigen, die zu einer Ehe gezwungen, sehr leicht sein würde, auch die Vollziehung zu erzwingen. Eine Bestätigung liegt darin, daß aus der wegen Furcht eingegangenen und vollzogenen Ehe die nämlichen Uebel hervorgehen, welche aus der nicht vollzogenen entstehen; also mußte die Kirche beide ungültig erklären.

Dieser Beweis, in allen Theilen als richtig angenommen, würde alsdann anwendbar sein, wenn sich das Gesetz unbestimmt, unklar oder zweideutig ausgesprochen hätte und wenn zugleich erwiesen wäre, daß sich Abschließung und Vollziehung der Ehe gleichstünden: nun aber ist das Gesetz in seinen Bestimmungen so unzweideutig, daß es nicht leicht mißverstanden werden kann, und es unterscheidet die Abschließung und Vollziehung der Ehe ausdrücklich von einander, wie sie denn auch wesentlich verschieden sind. Solche Betrachtungen können auf dem Standpuncte der Gesetzgebung, nicht aber auf dem der Interpretation und der An-

wendung an sich klarer Gesetze geltend gemacht werden, weil dies das Gesetz nicht auslegen, sondern nach einer angenommenen Meinung abändern heißt. Der Beweis selbst aber ist nicht in allen Theilen haltbar. Die Kirche hätte, heißt es, wenn die erzwungene Vollziehung die Ehe gültig machte, dem Zwange nicht hinreichend abgeholfen, weil es sehr leicht sein würde, auch die Vollziehung zu erzwingen; als hätte die Kirche mit jenem Gesetze allem irgend in Betreff der Ehe möglichen Zwang abhelfen wollen und wollen können. Sie wollte dem Zwange bei der Abschließung abhelfen. Aus der Art, in welcher sie das dabei that, kann nicht geschlossen werden, daß sie das Nämliche auch bei der Vollziehung gethan habe oder thun mußte. Auch hierbei hat sie dem Zwange abgeholfen durch die Reclamation und durch den dem Reclamanten zugesagten Schutze (§. 28. 2). Ist diese Abhülfe nicht hinreichend, so folgt nur, daß unsere Ehegesetzgebung in diesem Puncte eine Lücke hat, nicht aber, daß nach dem bestehenden Rechte die erzwungene Ehe durch eine compulsiv erzwungene Vollziehung nicht gültig werde.

Die aus den Nachtheilen hergeleitete Bestätigung ferner bedarf noch der Nachweise. Denn eben die Vollziehung kann eine Aenderung bewirken. Doch auch angenommen, daß die wegen Zwang vollzogenenen Ehen dieselben schlimmen Folgen haben, so ist nicht außer Acht zu lassen, daß diese Nachtheile nicht der einzige und nächste Grund des Gesetzes sind, sondern nur eine Rücksicht mehr, die Freiheit der Ehen in Schutz zu nehmen, darum aber doch nicht weiter, als das Bedürfniß erheischt. Und diesem ist es durch die ganz speciell erklärte Nichtigkeit der Abschließung genüget, da dem fernern Zwange durch den allgemeinen Gesetzesschutz hinreichend begegnet ist (§. 24.). Ist dieses nicht auslangend, so berechtigt es ebenfalls zu keiner andern Folgerung, als daß unsere Ehegesetze hierüber unvollständig und einer Verbesserung fähig sind, die sich jedoch der Interpret und der Richter nicht anmaßen dürfen.

3) Die Kirche erklärte die erzwungene Ehe wegen des Mangels an ganz freier Einwilligung für ungültig (cap. 14. X. de sponsal. 4. 1.); diese Einwilligung aber wird durch die später erzwungene Vollziehung nicht ergänzt. — Ob dieses Mangelnde nicht, aber auf den Grund des Gesetzes, durch die Vollziehung ergänzt werde, und ob die erzwungene Einwilligung noch ungültig bleibe, wenn jene noch hinzutritt, ist eben die Frage. Das Gesetz erkennt aber in der letzten Handlung eine solche Vervollständigung der Einwilligung zu einer Ehe, daß es nicht einmal mehr die Frage nach dem Gegentheile gestattet. Außerdem erklärt das Gesetz die ungültigen Ehen zwar wegen Mangels an freier Einwilligung für ungültig, allein nicht, als wenn eine compulsiv erzwungene Einwilligung nicht noch eine Einwilligung wäre und keine Verpflichtungen erzeugen könnte, sondern weil der Zwang ein Unrecht einschließt, das am füglichsten durch Vernichtung des Geschäftes wieder gut gemacht wird. Wie weit nun das Gesetz diesen Schutz und diese Wohlthat ausdehne, muß in ihm selbst aufgesucht und darf durch keine Schlußfolgerung hineingetragen werden.

4) Die Kirche erklärt die erzwungenen Ehen für ungültig, indem sie die Contrahenten, so lange die Furcht währt, für unfähig erklärt; allein durch den Hinzutritt der erzwungenen Beiwohnung wird die Furcht nicht aufgehoben, sondern vielmehr noch vermehrt, da noch eine neue zur Vollziehung hinzukommt; also muß die Ehe ungültig sein.

Wenn es eine Gesetzesstelle gäbe, welche die Contrahenten, so lange die Furcht bestünde, für unfähig zur Abschließung einer Ehe erklärte, so wäre die Frage entschieden, oder doch ein Grund zu einer Controverse gegeben; nun aber führt nicht eine einzige zur Ansicht, die Contrahenten würden durch die Furcht unfähig; sondern sie sprechen nur von der Abschließung, erklären diese für ungültig, die Contrahenten aber so sehr für fähig,

eine Ehe auch im Zustande der Furcht gültig zu Stande zu bringen, daß sie ihnen, sobald sie die Verbindung vollziehen, nicht einmal auf die Einrede, sie seien dazu gezwungen worden, Gehör gestatten.

5) Eine Fiction kann nicht mehr bewirken, als die Wahrheit *); nun aber bewirkt die durch Worte erklärte und durch Furcht erzwungene Einwilligung keine Ehe; um so weniger also diejenige, welche als durch die Beiwohnung gegebene fingirt und präsumirt wird. — Das heißt, wenn es Bedeutung haben soll, nichts Anderes, als: diese Wirkung der Präsumtion kann im Gesetze nicht gefunden werden, weil sie den allgemeinen Rechtsgrundsätzen widerstritte und unvernünftig wäre. Wenn aber das Gesetz sie dennoch ihr beigelegt hätte? Und das ist die Frage des Interpreten und des Richters. Eine juristische Fiction und eine rechtliche Vermuthung bewirken nicht immer und nicht ohne Beschränkung so viel, als die Wahrheit; sondern nur dann und in so weit, als das Gesetz ihnen diese Wirkung beilegt. Daher können in der Regel die rechtlichen Vermuthungen (praesumtiones communes) durch einen Gegenbeweis entkräftet werden; bei einigen aber ist jeder Gegenbeweis ausgeschlossen, und dazu gehört der hier in Rede stehende, weshalb auf sie gar nicht angewandt werden kann, was von jenen gilt. Ob es nun vernünftig sei, dieser Vermuthung eine so starke Wirkung beizulegen, das haben wir nicht, sondern das hat der Gesetzgeber, die Kirche, zu rechtfertigen. Wir können inzwischen in den Vorwurf, daß das Gesetz etwas Unvernünftiges enthalte, nicht einstimmen. Denn in Betreff der erzwungenen Ehen muß der Gesetzgeber nicht bloß die Rechte, sondern er muß auch die Pflichten des Gezwungenen in's Auge nehmen. Als Caja zur Ehe gezwungen wurde, hatte sie eine Rechtskränkung erlitten, wobei sie in Schutz genommen werden konnte und mußte,

*) fr. 23. pr. D. de liberis et posth. (28. 2.); §. 4. J. de adopt. (1. 11.).

weil sie dem Zwange zur Abschließung ohne Pflichtverletzung nachgeben konnte; dabei aber hatte sie wegen der erlittenen Kränkung nicht dieses Recht allein, sondern sie hatte auch die Pflicht, jene Handlung nur mit ehelicher Gesinnung und Liebe, d. h. nur nach innerer freier Einwilligung vorzunehmen und sie, des Zwanges ungeachtet, zu meiden, Einspruch zu thun (reclamare) und den gesetzlichen Schutz gegen den Zwang zur Pflichtverletzung anzurufen. Von dieser Pflicht konnte sie auch bei fortgesetztem oder neuem Zwange das Gesetz nicht freisprechen, und wenn es sie noch zum Beweise des Zwanges zuließe, so hieße das nichts Anderes, als: sie zum Beweise einer Pflichtverletzung bei versäumter Anrufung des gesetzlichen Schutzes zulassen, um dieser rechtliche Wirkungen zu ihrem Vortheile beizulegen, was wir nicht als vernünftig ansehen können. Wir sind daher der Ansicht, daß das Gesetz sehr vernünftig ist, und daß es unvernünftig wäre, wenn es der Vermuthung nicht die starke Wirksamkeit gegeben hätte.

Durch keines dieser Argumente wird also etwas für jene Ansicht gewonnen, die andere vielmehr schon insofern bestätigt, als sich zeigt, wie schwaches Gewicht auf der Gegenseite liegt. Ihnen fügt Sanchez die Erinnerung, welche die übrigen Bedingungen enthält, bei*): „Monuerim tamen, si matrimonio metu consummato aliquando accedat copula spontanea, deposito iam prorsus metu, *animo ratificandi* prius matrimonium invalidum, *scienti* accedente copula illa, *fuisse invalidum* et *ea ratificari*, manere firmum matrimonium, iuxta num. 2. tradita.“ Daß die Ehe, unter diesen Bedingungen vollzogen, gültig werde, kann nicht bezweifelt werden; ob diese Bedingungen aber vorhanden sein müssen, damit sie gültig werde, ist die Frage,

*) Disp. cit. n. 16.

welche wir verneinen (§. 28), hier aber noch die Gründe für die Bejahung nicht unbeachtet lassen dürfen.

§. 30. Sanchez, dem wir zur sicheren Auffindung der Beweise für seine Behauptung folgen wollen, verweiset auf eine frühere Stelle derselben Abhandlung, wo jedoch nur von freiwilliger Beiwohnung*) mit Berufung auf die 15. Abhandlung gesprochen wird. Hier aber wird gezeigt, daß die Ehe durch die freie Einwilligung des Gezwungenen gültig werde**), und wieder auf eine frühere Stelle verwiesen, wo jedoch nur von der Erneuerung der Einwilligung, wenn die abgegebene Erklärung verstellt war, die Rede ist***). In keiner dieser Stellen geschieht von erzwungener Vollziehung auch nur Meldung, viel weniger wird der Beweis geliefert, daß, sei sie erzwungen oder freiwillig, die hier noch zu besprechenden drei Bedingungen erfüllt sein müßten, als wenn Sanchez das Bedürfniß eines Beweises nicht gefühlt hätte, oder ihm ausgewichen wäre. Sie verstehen sich aber doch nicht von selbst, sonst hätte das Gesetz darauf Rücksicht nehmen müssen und sie nicht ohne Weiteres ausschließen dürfen (§. 28). Sollten sie sich dennoch von selbst verstehen, so kann dieses nur aus den Lehren über Irrthum und Unwissenheit (error, ignorantia facti vel iuris) und über Ratification ungültiger Geschäfte hervorgehen, auf welche wir hier, da es uns nur um

*) Disp. cit. n. 2. Damit klar vorliege, ob und welche Beweise erbracht werden, wollen wir die Stellen selbst in den Noten aufnehmen. „Si post matrimonium metu extortum accedat copula *sponte habita* affecta conjugali, ratificari prius matrimonium et ex tunc incipere valere, si alter, qui absque metu consenserat, in pristino consensu perseveret.“

**) Disp. 15. n. 2. „Si coactus libere consentiat in pristinum matrimonium, nondum revocato consensu per alterum, qui coactus non fuit, convalescere illud matrimonium absque novo ipsius consensu, ut diximus lib. 2. disp. 32. n. 9. sqq.“

***) lib. 2. disp. 32. n. 9. „Secunda sententia probabilior ait, satis esse, ut ille, qui minus legitime consensit, denuo consentiat, dum alter consensum non revocarit.“

Gewißheit in der Sache und, um mögliches Bedenken zu beseitigen, zu thun sein kann, und da Sanchez an andern Stellen darauf hindeutet*), noch in Kürze eingehen müssen.

In unserm Falle handelt es sich von einer Rechtsunwissenheit (ignorantia iuris). Caja wußte nicht, daß ihre erzwungene Verbindung mit Sejus ungültig war, und daß die Beiwohnung die Genehmigung einschließe. Nach dem allgemeinen Grundsatze: „Regula est, iuris quidem ignorantiam cuique nocere **)" hat sie den daraus entstehenden Nachtheil sich selbst zuzuschreiben, da es zunächst eines Jeden eigene Sache und Pflicht ist, sich von den Gesetzen die nöthige Kenntniß zu verschaffen ***). In der Unwissenheit über den rechtlichen Bestand ihrer Verbindung setzte sie eine ihr in ihren Rechtsfolgen ebenfalls unbekannte Handlung, ohne welche sie das Recht gehabt hätte, den erlittenen Zwang geltend zu machen und Sejus ganz zu verlassen, durch welche sie sich aber dieses Vortheiles verlustig machte. So schadet jede Rechtsunwissenheit in allen Fällen, wo ein Vortheil auf dem Spiele steht. Dem directen Erben steht gesetzlich das Recht zu, von den Legaten verhältnißmäßige Antheile abzuziehen, so, daß ihm ein Viertel des Hinterlassenen verbleibt. Versäumt er diesen Abzug mit Kenntniß oder aus Unkenntniß des ihm zustehenden Rechtes: so kann er ihn nicht mehr fordern: „Is, qui sciens, se posse retinere, universum restituit, condictionem non habet: quia, *etiamsi ius ignoraverit, cessat repetitio* †)." Von dem Nachtheile ihrer Rechtsunwissenheit würde Caja nur frei sein, wenn das Gesetz sie ausdrücklich davon frei spräche und soweit es sie davon frei spräche ††).

*) Lib. 4. disp. 18. n. 5. „Quia nihil magis consensui contrarium, quam error."

**) fr. 9. pr. D. de jur. et facti. ignor. (22. 6.)

***) c. 9. C. de legib. (1. 14.)

†) c. 9. C. ad leg. Falcid. (6. 5.); fr. 9. §. 5. D. de juris et fact. ignor. (22. 6.)

††) c. 13. C. de juris et facti ignor. (1. 18.): „Ne passim liceat mulieribus omnes suos contractus retractare, in his,

Das Gesetz spricht sie aber nicht auf den Grund ihrer Unwissenheit von dem Nachtheile, oder von den rechtlichen Folgen ihrer Handlung frei, sondern läßt sie auch nicht einmal zu dem Beweise ihrer Unwissenheit zu. Da nun diese Folgen eintreten, ungeachtet sie keine Kenntniß davon hatte, so müssen sie auch noch eintreten, wenn sie die Absicht nicht hatte, ihrer Handlung diese Folgen zu geben; denn die Absicht setzt die Kenntniß voraus.

Eben so sind bei der stillschweigenden Ratification Kenntniß und Absicht nicht erforderlich; denn sie werden eben vorausgesetzt, und nirgend wird im Rechte gelehrt, daß Rechtsunwissenheit und damit auch Mangel an Absicht die Ratification hindern, so wenig wie jedes andere, nicht speciell ausgenommene Rechtsgeschäft. So wird eine ungültig eingegangene Ehe durch das Beharren in dem Willen gültig *); auf Wissen oder Nichtwissen, Beabsichtigen oder Nichtbeabsichtigen kommt es nicht an. So wird, wenn sich die Handschrift bei dem Schuldner zerrissen findet, vermuthet, die Schuld sei entrichtet oder erlassen; doch kann, dessen ungeachtet, so viel zurückgefordert werden, als bewiesen werden kann **). Hier wird die Zahlung ohne Rücksicht auf die Kenntniß oder die Absicht des Gläubigers in Betreff der Folgen von der Rückgabe der Handschrift vermuthet; weil dieses aber eine gewöhnliche rechtliche Vermuthung ist, so wird der Gegenbeweis zugelassen, der aber in unserm Falle ausdrücklich ausgeschlossen ist.

Jene Lehre von der Gültigkeit der vollzogenen Ehe unter den angegebenen Bedingungen ist also ohne einen Grund

---

quae praetermiserint vel ignoraverint, statuimus, si per ignorantiam juris damnum aliquod circa jus vel substantiam suam patiantur, *in his tantum casibus*, in quibus praeteritarum *legum auctoritas* eis suffragatur, subveniri,"

*) fr. 65. §. 1. D. de R. N. (23. 2.); cfr. fr. 38. 5. ead. c. 6. C. de nupt. (5. 4.).

**) fr. 2. §. 1. D. de pactis (2. 14.); fr. 24. D. de prob. (22. 3.).

angenommen, eine rein willkührliche Einschaltung in das bestehende Recht und widerspricht den ausdrücklichen Bestimmungen des Gesetzes.

§. 31. Hat aber Caja nicht in ehelicher Liebe, sondern mit sündhafter Gesinnung gehandelt (§. 28. b.); so kann dieses sie von dem Gesetze nicht in Schutz nehmen (vergl. §. 29. 5.). Vor demselben ist ihre Ehe gültig und sie wird nicht einmal mit dem Beweise von ihren Gesinnungen gehört. Ist ihre Ehe aber auch vor dem Gewissen gültig? Kugler sagt*): „Fornicaria copula, v. g. pure ex libidine habita, *non sufficit in foro conscientiae* ad matrimonii revalidationem; in foro tamen externo si de apposito non constet, post tractatum de matrimonio vel eius contractum, praesumitur copula fuisse et spontanea et maritalis, cum non soleat praesumi peccatum.“ Allein das Gesetz macht diesen Unterschied nirgend, und die Kirchengesetze sind nicht nur für das äußere Forum, sondern auch für das Gewissen bindend. Nirgend stellt das Recht über diesen Gegenstand andere Vorschriften für das äußere Verhalten und andere für das Gewissen auf. Nach den Aeußerungen des Gesetzes wird also Caja durch eine Handlung auch im Gewissen ehelich verbunden und verpflichtet, als in einer wahren Ehe lebend zu denken und zu handeln, d. h. es ist nicht nur ihre Pflicht, Alles, was die Ehe mit sich bringt, zu thun, sondern auch die sündhafte Gesinnung abzulegen und eine eheliche in sich heranzubringen.

In dem nämlichen Falle, wie Caja §. 26. u. §. 28. a. und b., würden sich Bertha und Mävia (§. 2. 2. 3.), wenn sie die Ehe durch freie innere Einwilligung ergänzten**) oder mit ehelicher Gesinnung vollzögen, und, wie Caja in der eben erwähnten Lage, befinden, wenn sie mit sündhaften Gesinnungen handelten. Denn für sie besteht.

*) c. 2. n. 115. loc. cit.
**) Sanchez. lib. 2. disp. 32. n. 9. Kugler, l. cit. quaest. 28. n. 590.

von dem Momente ihrer wirklichen oder rechtlich vermutheten Einwilligung an keine besondere gesetzliche Bestimmung; nur vor einer dieser Handlungen konnten sie nicht bloß den erlittenen Zwang, sondern auch ihren Mangel an Einwilligung geltend machen. Letzteres ist mit der erfolgten Einwilligung und Beides so mit der Vollziehung beseitigt, daß sie nicht einmal mehr zu einem Beweise zugelassen werden. Sie haben sich selbst Stillschweigen auferlegt und zu einem ehelichen Verhalten in ehelicher Gesinnung verpflichtet.

§. 32. Auch aus dem längern **Beisammenwohnen** wird die freie Einwilligung rechtlich vermuthet. In c. 21 X. de sponsal. (4. 1.) hatte der Stiefvater seine eilfjährige Tochter zu einer Verbindung gezwungen und dem Bräutigam übergeben. Sie widersprach, und wegen ihres Widerspruches war ihr Verhältniß kein Verlöbniß, wie wegen des Alters noch keine Ehe: doch mußte sie die Jahre der Reife abwarten. Erst mit dem vollendeten zwölften Jahre konnte sie, wollte sie nicht in die Ehe einwilligen, Einspruch dagegen erheben (reclamare) *). So war sie in der nämlichen Lage, wie (§. 28. 2.) das Mädchen in cap. 4. X. qui matrim. accusare poss. (4. 18.) Sie unterließ, wie dieses, die Reclamation, als sie dieselbe erheben konnte, d. h. als die rechte Zeit gekommen war, wo sie sie mit Fug und Erfolg erheben konnte und, wenn sie in dem Entschlusse, sich nicht mit diesem Manne ehelich zu verbinden, beharrete, erheben mußte. Sie blieb jedoch vielmehr noch anderthalb Jahr bei dem Manne wohnen. Jetzt erst trennten sich beide und verbanden sich mit Andern. Clemens III. erklärte ihre Ehe als unbedingt gültig: „quamvis undecim annos habens, sagte er, ab initio invita fuisse ei tradita et renitens, tamen, quia postmodum *per annum et dimidium* sibi *cohabitans*, *consensisse videtur*, ad ipsum est co-

*) c. 1. 7. X. de despons. impub. (4. 2.); c. un. ead. in 6° (4. 2.)

genda redire. *Nec de cetero recipiendi sunt testes*, si quos memorata mulier ad probandum, quod non consenserit in eundem, nominaverit producendos: *cum mora tanti temporis huiusmodi probationem excludat.* Mandamus igitur, ut propter hoc non omittas, quominus utrumque compellas ad alterum moritali affectione tractandum, nisi forte vellent ad religionem pariter convolare, poenitentia eis iniuncta pro eo, quod ad alienas et illicitas concubitus uterque transivit."

Das längere Beisammenwohnen begründet also, wie die Beiwohnung, die rechtliche Vermuthung der freien Einwilligung in die Ehe so unbedingt, daß nicht einmal mehr ein Gegenbeweis zugelassen wird. „Nota, sagt die Glosse; ex ista decretali praesumtionem iuris et de iure;" ferner: „quae per metum fiunt, per sequentem consensum valent, nec testes in contrarium sunt amodo recipiendi." Wenn demnach Caja gegen die Ehe keinen Einspruch einlegte und mit dem aufgezwungenen Sejus längere Zeit zusammen wohnen bliebe, so würde auf den Grund des Gesetzes ihre freie Einwilligung so sehr und unbedingt als stillschweigend gegeben vermuthet, daß sie nicht mehr mit dem Gegenbeweise gehört würde. Wenn sie aber keinen Gegenbeweis liefern kann, so kann es sie auch nicht befreien, wenn sie wirklich nicht eingewilligt hat, oder wenn sie nur aus Furcht in Folge des noch fortdauernden oder eines neuen Zwanges die Reclamation nicht erhob und bei Sejus wohnen blieb.

Diese rechtliche Vermuthung ist aber von zwei Momenten: von der Thatsache des Zusammenlebens und von der Zeitdauer abhängig, welche beide etwas Unbestimmtes einschließen, da sie doch wenigstens in etwa bestimmt zusammentreffen müssen, um ein Urtheil darauf zu gründen. Daher muß wenigstens das Negative ausgeschieden werden.

Wohnung (habitatio) und Zusammenwohnung

(cohabitatio) bezeichnet nicht bloß die Thatsache des Aufenthaltes an einem Orte und mit einem Andern ohne Rücksicht auf die Selbstbestimmung des Subjectes. Wäre Caja von Sejus in seiner Wohnung so eingeschlossen, daß sie gar nicht oder doch nicht allein ausgehen, oder ihr Gemach nicht verlassen dürfte; so würde von ihr nicht richtig gedacht und ausgesagt werden können, sie wohne bei ihm, oder wohne mit ihm zusammen; sondern vielmehr: sie sei bei ihm eingesperrt oder detinirt (inclusa, detenta), wie man von einem Gefangenen nicht sagen kann, er wohne bei einem Gefängnißwärter und mit ihm zusammen, weil ihn nur eine physische Nothwendigkeit mit ihm zusammenbrachte und zusammenhält. Wäre Sejus in das väterliche Haus der Caja, das sie nicht verlassen kann, gezogen; so würde er bei dem Vater und mit ihm zusammen wohnen, von ihr aber könnte nicht gesagt werden, sie wohne bei ihm und mit ihm zusammen, weil sie dieses Zusammensein nicht verhindern kann. So können zwei Familien ein fremdes gemiethetes Haus zu gleicher Zeit bewohnen; sie wohnen aber nicht zusammen, weil sie keine andere häusliche Gemeinschaft mit einander haben, als die sie nicht vermeiden können. Das Zusammenwohnen setzt also eine Freiheit von physischem Zwange und eine vermeidliche, daher selbstgewählte häusliche Gemeinschaft voraus. Wäre aber Caja aus Furcht vor den Mißhandlungen des Vaters mit Sejus in häusliche Gemeinschaft getreten, so würde sie mit ihm zusammen wohnen, weil sie sich selbst dazu bestimmte, auch die Gemeinschaft durch das Anrufen des gesetzlichen Schutzes vermeiden könnte.

Währte nun ein solcher Aufenthalt mit selbstgewählter häuslicher Gemeinschaft anderthalb Jahre, so ist die rechtliche Vermuthung von der freien Einwilligung begründet und so stark, daß kein Gegenbeweis mehr zugelassen wird. Denn bei dem Ausspruche dieser Ausschließung legt die Decretale ausdrücklich das Gewicht auf die so lange Dauer (cum mora tanti temporis huiusmodi probationem

excludat), und ist der Aufenthalt nicht ein wahres Zusammenwohnen, so berechtigt die lange Dauer noch nicht zu der Vermuthung, weil das andere Moment noch fehlt, wie denn auch die Glosse lehrt*): „si enim semper invita *detenta* fuisset et verbo et facto contradixisset audiretur quandocunque postea.“ Wenn sie beifügt: „sed ex tempore praesumitur contra istam,“ so ist dieses nur von der Vermuthung überhaupt, nicht aber von jener strengen zu verstehen, die keinen Gegenbeweis zuläßt. Aus der langen Zeit kann eine Vermuthung gegen den Gezwungenen geschöpft werden, allein keine rechtliche, sondern diese dann erst, wenn die Thatsache des Zusammenwohnens (cohabitatio) gewiß ist, und jene strenge dann erst, wenn sie jene Dauer der Decretale oder noch länger währte.

Da nun das Gesetz die Ausschließung des Gegenbeweises von der so langen Dauer abhängig macht; so kann nicht mit Sicherheit gefolgert werden, sie finde auch dann noch statt, wenn die Cohabitation nicht so lange dauerte, und weil diese Wirkung etwas für den Gezwungenen Gehässiges und Nachtheiliges enthält, so darf sie nicht weiter ausgedehnt werden, als das Gesetz selbst gethan hat; doch ist damit sicher ausgesagt, daß durch jede Cohabitation von geringerer Dauer eine gewöhnliche Vermuthung, eine solche nämlich begründet ist, gegen welche auch der Gegenbeweis zugelassen wird. Zur Entkräftung dieser Vermuthung muß dann nachgewiesen werden, daß weder die Reclamation, noch auch die Furcht früher geschehen konnte, und daß die Cohabitation nicht in der Einwilligung, sondern in dem noch fortbestandenen oder neuen Zwange ihren Grund hatte; denn es heißt nach der Glosse**):

*) Zu c. 4. X. de his, qui matr. accusare poss. (4. 18.). verb. *cum potuit.*

**) Zu c. 21. X. de spons. verb. *per annum et dimidium.* — Nach dem französischen Gesetze, cod. civil. art. 181 wird die Klage auf Nullität nach einer Cohabitation von sechs Monaten nach völliger Freiheit nicht angenommen.

„Effuge cum poteris, ne consensisse puteris,
Nam si perstiteris, illius uxor eris.“

Auch hier ist Sanchez mit Andern*) der Meinung, der Cohabitirende müsse Kenntniß von der Ungültigkeit der Ehe haben, da doch das Gesetz zu dieser Annahme nicht die mindeste Veranlassung gibt und die allgemeinen Lehren über Unwissenheit und Ratification das Gegentheil aufstellen (§. 30.).

§. 33. Die stillschweigende Einwilligung kann auch aus andern Handlungen, als z. B. aus der gänzlichen häuslichen Gemeinschaft, aus Umarmungen, aus Geschenken u. dergl. erschlossen und vermuthet werden; allein diese Vermuthung ist keine rechtliche und schließt um so weniger Gegenbeweise aus**).

§. 34. Auch wer zur Ehe überhaupt gezwungen oder in seiner Wahl durch Zwang beschränkt wird, erleidet ein Unrecht, wie der speciell zu einer Ehe Gezwungene, und ihm muß der nämliche gesetzliche Schutz zu Theil werden.

§. 35. Sind beide Theile sich gegenseitig aufgezwungen, so ist eines jeden Einwilligung unkräftig, doch nicht mehr, als wenn nur Einer erzwungen worden war, und eben so ist ihre Verbindung nicht ungültiger. Dieser Umstand ändert also an dem Verhältnisse nichts und es ist in allen Beziehungen nach den von dem Zwange gegen Einen geltenden Lehren zu beurtheilen.

Archäologie der Leidensgeschichte von Rep. Friedlieb.

Erster Artikel: Die Ereignisse in den letzten Tagen vor dem Pascha. Das große Synedrium. Gastmahl in Bethanien. Verrath des Judas.

§. 1. Der Heiland begann sein öffentliches Lehramt nach der am meisten begründeten Ansicht in seinem dreißig-

*) Lib. 4. disp. 18. n. 5. Kugler l. cit. c. 2. §. 5. n. 114.
**) Vergl. Sanchez lib. cit. disp. 18. n. 11. Kugler. l. cit. 119.

sten Lebensjahre. Gemäß der allgemein angenommenen, verbesserten Dionysischen Zeitrechnung war dies das Jahr 780. nach Roms Erbauung, das fünfzehnte der Regierung des Kaisers Tiberius. Nicht wie die Vornehmen in Israel es erwarten mochten, mitten in der Hauptstadt des Landes, umgeben mit irdischer Macht und Herrlichkeit, geschah sein erstes Auftreten; sondern der Sohn Gottes zog es vor, als der Geringsten Einer, in dem unangesehenen Landstriche Galiläa, den Anfang mit der Verkündigung des Evangeliums zu machen, und von hier das Licht, welches dereinst die ganze Welt erleuchten sollte, ausgehen zu lassen. Bald jedoch erscholl sein Ruf durchs Judenland; denn er war groß und mächtig in Zeichen und Wundern und lehrte mit Gotteskraft. Weil aber die Hoffnungen auf den Messias, welche die Juden hegten, großentheils sinnlicher Art und aufs Irdische gerichtet waren, so blieb die Nation in ihrer Gesammtheit verstockt und glaubte nicht an die Lehre Jesu, trotz ihrer übernatürlichen Beglaubigung. Er kam nach Judäa, und auch da nahm man ihn nicht auf als den verheißenen Erretter, vielmehr lud er dadurch, daß er ohne Ansehen der Person warnte und strafte, den Haß der ganzen Priesterschaft auf sich. Dennoch ward der Heiland nicht müde, sondern fuhr fort die Armen im Geiste zu berufen, sie zu lehren und Wunder zu wirken. — Zwei Jahre und mehrere Monate war er so in Galiläa und Judäa umhergegangen; er war der Wohlthäter seines Volkes geworden, hatte ihre Kranken geheilt, ihre Todten erweckt und die frohe Botschaft vom Reiche Gottes verkündigt. Arm, wie er ausgegangen, war er geblieben, von Wenigen erkannt, von den Meisten verachtet und hart verfolgt. Nun aber war die Fülle der Zeit gekommen, wo sich die Erlösung vollenden sollte. Der von Gott gesandte Messias hatte seinen Auftrag ausgeführt. Nur Eins war noch übrig: Durch sein Blut sollte er Genugthuung leisten für die Sünden der Welt und durch große Leiden in seine Herrlichkeit eingehen, so war's

der Wille des Vaters, und so hatten's die Propheten vorherverkündigt.

Im Vorgefühle dessen, was auf ihn wartete, und unter bestimmten Vorhersagungen seines Todes, suchte der Heiland die Gemüther seiner Jünger auf das Herbe der kommenden Stunden vorzubereiten. „Sehet," sprach er, als die Zeit des Paschafestes nahe war, und er aus der Umgegend der Wüste Judäas*), wohin er sich der Verfolgungen wegen zurückgezogen hatte, nach Jerusalem hinaufzog — „sehet, wir gehen hinauf nach Jerusalem, und Alles, was die Propheten von des Menschen Sohn geschrieben haben, wird dort vollzogen werden. Man wird ihn den Hohenpriestern und Schriftgelehrten überliefern. Diese werden ihn zum Tode verdammen. Sie werden ihn den Heiden zum Verspotten, zum Geißeln und Kreuzigen ausliefern; aber am dritten Tage wird er wieder auferstehen." Sein Weg führte ihn nach der Erzählung der heiligen Geschichte über Jericho und Bethanien, welches, wenn man dem Zeugnisse des Epiphanius, das sich in seinem ersten Buche gegen die Ketzereien befindet, glauben darf, der alte, öffentliche Weg nach Jerusalem war. In Bethanien langte der Heiland sechs Tage vor dem Pascha an. — Bethanien war ein Flecken 15 Stadien oder ungefähr 2000 Schritte, nach jüdischer Messung einen doppelten Sabbathweg, das ist eine halbe Stunde, von Jerusalem in südöstlicher Richtnng entfernt**). Es lag hart am Fuße des durch den öftern Aufenthalt Jesu und seine Leiden daselbst berühmt gewordenen Oelbergs***) †).

*) Vid. Ioh. 11, 54. Nach Eusebius war dieser Ort seines Aufenthalts acht Meilen nördlich von Jerusalem entfernt.

**) Cf. Origines homil. 61. in evangel. Iois.: *Βηθανία γὰρ ὡς αὐτὸς ὁ εὐαγγελιστὴς φησιν, ἡ πατρὶς Λαζάρου καὶ Μάρθας καὶ Μαρίας, ἀπεχει τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους δεκάπεντε.*

***) Hieron. in Onomast. sagt, es sei am zweiten Meilensteine von Jerusalem gewesen, an der Seite des Oelbergs.

†) Der Name dieses Ortes Bethanien, *Βηθανία*, wird verschieden abgeleitet, nach Einigen, z. B. Lightfoot und Reland, von

Jesus hatte in Bethanien eine befreundete Familie, welche aus drei Geschwistern bestand: Lazarus, Maria und Martha. Lazarus war nicht lange vorher gestorben, aber durch des Herrn Wort wieder auferweckt und seiner Familie zurückgegeben worden; um so inniger waren ihm die frommen Geschwister in Bewunderung und Dankbarkeit zugethan.

Am Tage nach seiner Ankunft in Bethanien zog Jesus, im Geiste seiner Sendung, feierlich in Jerusalem ein. Er kam in den Tempel und begann damit, daß er die Verkäufer und Käufer, so wie die Geldwechsler daselbst vertrieb. Dieselben befanden sich in dem sogenannten Vorhofe der Heiden, welches der dritte Vorhof um den Tempel war, und trieben allda ihr Gewerbe. Handelsleute boten hier das Vieh für die blutigen Opfer zum Verkaufe, und bei den Tischen der Wechsler tauschten die Israeliten, welche die Feste zu besuchen kamen, die heilige Münze ein, die als Tempelsteuer bezahlt werden mußte und einen halben Seckel betrug. Der Vorhof der Heiden war der Betort für die Fremden גֵּרִים; aber mißbräuchlich hatten sich die Handelsleute in denselben gedrängt und wurden daselbst gegen eine Abgabe von der Priesterschaft geduldet; und so mischte sich denn das Getöse der Handelnden unter die Gebete der Gläubigen.

Nachdem Jesus die heilige Stätte gereinigt hatte, lehrte er daselbst. Man brachte ihm auch Kranke und mit Körper-Gebrechen Behaftete herbei, und er heilte sie. Am Abende kehrte er jedoch mit seinen Jüngern wieder nach Bethanien zurück. Der folgende Tag sah ihn wiederum

---

בֵּית חֵינֵי, wornach es so viel hieße als der Ort der Datteln. Oder vom talmudischen אֲחִינָה, Feigenort. Andere geben der Ableitung von בֵּית עֲנִיָּה den Vorzug, womit auch das syr. übereinstimmt; und so bezeichnetete es eine Thalgegend. Jetzt steht an der Stelle des alten Bethaniens, wie Pococke Morgenl. 2, 45 berichtet, ein geringes und wüstes arabisches Dorf.

im Tempel seinen göttlichen Auftrag erfüllend, und so that er beständig, während er immer in Bethanien übernachtete, bis zwei Tage vor dem Feste.

Von hier beginnen sämmtliche Evangelisten die Leidensgeschichte, indem sie berichten, daß damals die Hohepriester, die Schriftgelehrten und die Aeltesten des Volkes sich versammelt und Rath geflogen hätten, wie sie Jesum mit List fangen und umbringen möchten.

Man sieht, es ist hier die Rede von einer Versammlung des jüdischen großen Synedriums, des sogenannten גְּדוֹלָה שֶׁל יִשְׂרָאֵל סַנְהֶדְרִין (**consessus magnus Israelis vid. Mischna tract. Middoth. c. 5. n. 3**). Es war dieses nicht das erstemal, daß sich das große Synedrium um Jesu willen zu geheimer Berathung versammelt hatte: denn schon einmal hatten sie, nach dem Zeugnisse des Evangelisten Johannes (c. 11. v. 47.), den Tod Jesu beschlossen: damals nämlich, als das Wunder von der Auferweckung des Lazarus ruchbar zu werden anfing. Furcht vor den Römern, entstanden aus gänzlichem Verkennen der Absichten des Erlösers, hatte in jener Versammlung den Hohepriester Kaiaphas zu dem prophetischen Ausspruche gebracht, „es sei besser, daß Einer sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk zu Grunde gehe." Gleiche Furcht, aber auch tödtlicher Haß, trieb sie auch jetzt zu neuer Versammlung. Dieselbe hatte Statt im Hause des Hohepriesters Kaiaphas. Man versammelte sich daselbst nach orientalischer Sitte in der αὐλή seines Hauses. Diese αὐλή ist der viereckige, unter freiem Himmel befindliche Raum, den die umgebenden Gebäude bilden. So sind nämlich alle großen Häuser des Morgenlandes gebaut *). Seiner Geräumigkeit wegen und weil er vor der Sonne geschützt ist, dient ein solcher Hof im Oriente zu Versammlungen und Gastmählern.

*) Vid. Faber Archäologie pag. 408. Polyb. 5, 29: ὁ περιτετειχίσμενος καὶ ὕπαιθρος τόπος.

§. 2. Das Haus des Hohepriesters war nicht der gewöhnliche Versammlungs-Ort für das große Synedrium. Sondern nach Aussage der Talmudisten versammelte sich dasselbe regelmäßig in einem Gebäude, das an die Südseite des Tempels stieß, und welches man, weil es aus kostbaren und kunstvoll behauenen Steinen aufgeführt war, לִשְׁכַּת הַגָּזִית conclave caesum nannte. So heißt es nämlich in der Mischna, Tractat Middoth cap. 5. n. 3 (edit. Surenhus. p. 378.): „In dem Conclave Gazith saß das große Synedrium Israels und richtete auch die Priester," und über seine Gestalt und Lage sagt die Gemara fol. 25, 1. im Tractat Joma cap. 2: „Es sprach Abai, lerne daraus, daß die Hälfte des Saales Gazith in der heiligen Stätte (dem sogenannten Atrium), die andere Hälfte in profaner gewesen ist." Daselbst wird ferner bemerkt, es sei ein großes, königliches Gebäude בֵּית בַּסִּילְקִי גְּדוֹלָה cf. Succah. fol. 51, 1.) gewesen mit zwei Thüren, wovon die eine sich gegen das Heilige, die andere gegen das חֵיל*) hin geöffnet habe. Demnach war der Sitzungs-Saal theils heilig, theils profan. Das Synedrium hielt aber seine Sitzungen im profanen Theile, wie Rabbi Ob. de Bartenora bemerkt (zu Middoth c. 5, 1.). Rabbi Mosche Ben Maimon fügt hinzu, im Atrium hätten nur die Könige vom Stamme Davids sitzen dürfen.

Daß das Gazith auf der Südseite des Tempels gelegen habe, bezeugt die Mischnah im Tractate Middoth c. 5. n. 3. et 4.**), auch Echa Rabbati 56, 3. Peah.

*) חֵיל von חָלַל prophanari, e sancto prophanum et commune fieri, also prophanum, commune im Gegensatz zu den heiligen Orten. Von diesem Orte schreibt Baal Aruch. Kelim cap. 1: חֵיל sei ein mit einer Mauer umgebener Ort, zwischen dem Tempelberge und dem Vorhofe der Weiber. Cf. Pesachim fol. 64, 2.

**) Vid. Edit. Surenh.: Sechs Säle waren im Atrium, drei nach Norden, drei nach Süden, „quae ad austrum: conclave ligni, conclave scaturiginis et conclave caesi lapidis."

3', 6. Sanhedr. 11, 2. Der jüdische Geschichtschreiber Flavius Josephus dagegen weist ihm eine andere Lage an im 5. Buche vom jüdischen Kriege cap. 4. n. 2. Es ist hier Rede von der ersten Mauer um Jerusalem, und Josephus sagt von ihr, sie fange nördlich vom Thurme Hippicus an, erstrecke sich zum Xystus, trete dann in Verbindung mit der *βουλῇ* (*ἔπειτα τῇ βουλῇ συνάπτον*) und endige an der westlichen Halle des Tempels. Demnach war die *βουλή* oder das *βουλευτήριον* (ibid. 6, 6. 3), welches unzweifelbar das Gazith ist, zwischen dem westlichen Porticus des Tempels und dem Xystus *) gelegen, also westlich vom Tempel auf der Ostseite der Oberstadt oder Zions **).

Das Gazith war nach der jüdischen Tradition der Sitzungs-Saal des großen Synedriums bis 40. Jahre vor der Zerstörung des Herodianischen Tempels. Da nämlich sei das Recht, die Todesstrafe zu verhängen, dem Synedrium genommen worden; deshalb durfte dasselbe nicht mehr in Gazith bleiben, sei daher ausgewandert und habe in den Tabernen, welche im Vorhofe der Heiden waren (מלשכת הגזית לחנות), später in der Unterstadt Jerusalems, residirt ***). Die Zeitangabe, welche in der Tradition enthalten ist, fällt mit der Zeit des öffentlichen

*) Der Xystus war ein Porticus, auf der Westseite des Tempels im Kreise der ersten Stadtmauer gelegen, und diente zu Versammlungen. Cf. Flav. Ios. de bello. 2, 16. 3. (edit. Haverc.), wornach hier Agrippa dem versammelten Volke eine Rede hält, worin er vom Kriege gegen die Römer abmahnt. Cf. ibid. lib. 6. c. 6. §. 2.

**) Es erhellt hieraus, daß Josephus mit seiner Angabe in Widerspruch tritt mit den Berichten der Talmudisten. Jedoch fragt es sich sehr, ob Josephus, wie auch die Talmudisten, genau die Lage bestimmt haben, da das Gebäude vielleicht weder ganz westlich noch ganz südlich lag. Da sich dies nicht mehr ganz ermitteln läßt, so ist es das historisch Sicherste, dem gleichzeitigen Josephus zu folgen, indem die Mischna und noch mehr der Talmud nur alte Sagen berichten, für deren Sicherheit sich nicht bürgen läßt. (Man sehe die Planzeichnung in der Ausgabe von Haverkamp zu obiger Stelle.)

***) Cs. Babyl. Rosch Haschana fol. 31, 1. Hierosol. Joma fol. 13, 3. Sanhedrin f. 24, 2. Babyl. Avodah Zarah f. 8, 2.

Auftretens Jesu zusammen, so daß damals das Synedrium nicht mehr in dem gewöhnlichen Gerichtssaale sich versammelte.

§. 3. Das Synedrium war, wie wir bereits bemerkt haben, das höchste Gericht der Juden. Es führte den Namen סנהדרין גדולה של ישראל, das große Synedrium Israels, oder סנהדרין גדולה, großes Synedrium, oder auch bloß Sanhedrin κατ' ἐξοχήν zum Unterschiede von dem kleinen Synedrium סנהדרין קטנה, welches in allen jüdischen Städten, worin wenigstens 120 Bürger waren, residirte *).

Ueber den Ursprung dieses Synedriums finden sich keine sichern Spuren. Die Talmudisten führen den Anfang seines Bestehens auf die mosaische Einrichtung der 70 Aeltesten, welche im Buche Numeri cap. 11. v. 16 et 17. erwähnt wird, zurück **). Sie haben aber hierfür keinen andern Beweis, als etwa die gleiche Anzahl der Personen. Die erste ausdrückliche Erwähnung des großen Synedriums findet sich bei Flavius Josephus in seinen Alterthümern Buch 14. c. 9. n. 4, wo er von den Zeiten des Antipater und Herodes, des Administrators von Galiläa, erzählt, als Sextus Cäsar Procurator von Syrien war (ibid. §. 2.). Jedoch spricht Josephus an dieser Stelle von dem Synedrium nicht als einer neuen Einrichtung; sondern es wird dargestellt als ein im innigen Zusammenhange mit den alten Gesetzen des Landes

*) Der Name סנהדרין stammt von dem Griechischen συνέδριον Gerichtssitzung, hebr. בֵּית דִּין cf. Goodwini Mos. et Aaron. lib. 3. c. 4. 3.

**) Vergl. Mischna Tract. Sanhedrin c. 1. §. 6: „Das große Synedrium hatte 71 Richter, das kleine 23. Woher weiß man, daß 71 waren? Aus dem Gesagten (Num. 11, 16): sondre mir 70 Männer aus den Alten Israels. Dazu kam Moses, das sind 71." Ebenso erzählt auch Maimonides Hilc. Sanhedr. c. 1. §. 3. etc.: „Seine Anzahl war 71, so wie es heißt: „sondre mir 70 Männer von den Aeltesten Israels aus." Diesen stand Moses vor, da es heißt: „und sie sollen dort bei dir stehen." Dies sind im Ganzen 71."

stehendes oberstes Gericht, ohne welches keine Todesstrafe vollzogen werden durfte (ibid. §. 3). Wenn es darum erlaubt ist eine Vermuthung aufzustellen, so kann, weil in den Büchern des alten Bundes keine Erwähnung dieses obersten Gerichtes geschieht, nur angenommen werden, daß dieses Gericht nacheriliſcher Einrichtung sei, und vielleicht seinen Ursprung in die Zeiten der Hasmonäischen Herrschaft falle (vergl. R. D. Ganz in Tzemach 3725.)' wo man anfing, die religiösen und bürgerlichen Verhältnisse ängstlich den alten Gesetzen nachzubilden, und bald in's Kleinliche überschlug, wie die vielen Satzungen der Mischna beweisen.

Ueber die Einrichtung dieses großen Synedriums besitzen wir viele Traditionen in der Mischna und Gemara. Nach ihnen zählte dasselbe im Ganzen 71 Mitglieder *), bestehend aus einem Präsidenten, welcher נָשִׂיא princeps hieß **), und aus zwei Vicepräsidenten: nämlich dem אַב בֵּית דִּין ***) pater domus iudicii, auch סְגַן genannt d. h. Secundarius, Vicarius und dem חָכָם sapiens †). Die übrigen waren Rathsglieder. Außerdem hatte das Synedrium noch 2 Schreiber עוֹמְדִים stantes, und 2. Lictoren. — Nasi war größtentheils der Hohepriester, jedoch nicht immer, und es ist sogar eine jüdische Tradition, wornach der נָשִׂיא stets aus dem Stamme Davids sein mußte. Wenigstens sagt R. David Ganz in Tzemach (Dav. a. a. O. 3725) „moris enim erat Hierosolymis, ut licet regnum penes familiam Assamonaeorum et mox Herodis esset, semper tamen נָשִׂיא esset ex familia Davidis." Da nun der Hohepriester stets aus dem Stamme Aaron war, so hätte eigentlich der Ho-

*) Vid. Sanhedr. c. 1. §. 6. Echa Rabbati 59, 2.
**) Horaioth. fol. 13, 2. Maimonid Hilc. Sanhedr. c. 1. §. 7.
***) Maimonid. l. cit. Tamith 2, 1.
†) Gem. Horaioth 13, 2.

hepriester nie Nasi sein können, wie Carpzov (Apparat. pg. 553.) richtig bemerkt. Man sieht daraus, daß obige Sitte wenigstens nicht immer befolgt wurde, vielleicht in der spätern Zeit gar nicht mehr. —

Ueber den Nasi schreibt Maimonides (l. cit.): „Der Weisere stand allen Uebrigen vor, zum Vorsteher machten sie ihn, zum Haupte der Versammlung. Es ist eben der, welchen die Gelehrten immer Nasi nennen, d. h. Fürst. Er ist Vorsteher an Moses Statt, unseres Lehrers."

Wie der Nasi der Vorsteher des Synedriums war, so saß er auch in der Versammlung des Synedriums dem Range nach der erste, nämlich in der Mitte zwischen den beiden Vicepräsidenten, so daß er den אַב בֵּית דִּין zu seiner Rechten, den חָכָם zur Linken hatte *). Das ganze Collegium saß in einem halbmondförmigen Kreise **), so daß sich der Nasi mit seinen zwei Vicepräsidenten in der Mitte der Peripherie befand. Man saß auf Teppichen oder Polstern mit verschränkten Füßen auf der Erde.

Von dem zweiten Vicepräsidenten, dem חָכָם weiß Maimonides nichts; denn er sagt (l. cit.): „Wer unter den siebenzig Alten der älteste war, den stellten sie zu jenes (des Nasi) Rechten und hießen ihn אַב בֵּית דִּין d. h. Vater des Gerichtshauses. Die übrigen 69. saßen nach der Ordnung ihrer Ernennung und Würde; je älter einer an Weisheit war als sein College, desto näher saß er zur Linken des Nasi." Zur Aufhellung des scheinbaren Widerspruchs, worin hier Maimonides mit den Talmudisten tritt, ist zu bemerken, daß man die Assessoren des Synedriums auch überhaupt חֲכָמִים sapientes hieß, und daß

*) Horaioth c. 3. Chetuvoth c. 12: Nasi erat medius, ad dextram pater senatus, ad laevam sapiens, qui tertius dignitate erat.

**) Synedrium instar horrei dimidiati fuit orbiculare, ut unus alterum contueri posset. Mischna. Sanhedr. c. 4. §. 3. Echa Rabbati 56, 3.

unter ihnen stets eine Abstufung im Range Statt fand. Dieses gibt auch Maimonides an, und man sieht, daß er den Aeltesten der חֲכָמִים wohl als zur Linken des Nasi sitzend weiß, nur kennt er seinen Rang als Vicepräsident nicht. Derselbe wird ihm aber gesichert in der Glosse zu Horaioth 3., wo von den drei Vorstehern des Synedriums Rede ist, und das Amt eines Jeden in folgender Weise angegeben wird: „Nasi oder Fürst ist der, welchem es zukömmt, öffentlich das Gesetz auszulegen. Der Vater der Gerichtsversammlung führt den Vorsitz bei den Richtern, und durch ihn werden die Streitsachen entschieden. Weiser heißt der, welcher hervorragt unter den Lehrern, dem die Verhandlungen mitgetheilt werden, und welcher des Sinnes und der Gründe des Gesetzes erfahren ist." Diese Stelle, wie sie den Rang des חכם sichert, gibt uns auch noch einen weitern merkwürdigen Aufschluß, der sich meines Erachtens sonst nirgends in Talmud findet. Sie weist nämlich darauf hin, daß die drei Präsidenten den drei Klassen der Mitglieder des Synedriums entsprechen, und daß jede dieser Klassen einen Präsidenten lieferte. Es erhellt dies aus den Functionen, die ihnen hier angewiesen werden. Demnach war der Nasi aus den Priestern, der Chacham aus den Leviten oder den Gelehrten. Der Ab Beth Din aus den Laien.

Auf dem rechten und linken Flügel des vom Synedrium gebildeten Halbkreises standen die Schreiber Mischn. Sanhedr. (4. §. 3 und die Lictoren; dann kamen die Schüler der חכמים, welche in einer dreifachen Reihe das Synedrium zu umgeben pflegten *).

Das Synedrium bestand vorschriftsmäßig und in der Regel aus Priestern, Leviten und andern Israeliten **).

*) Mischna Sanhedr. c. 4. §. 4: Tres ordines candidatorum coram illis sedebant. Horum quisque suum servabat locum.

**) Maimon Sanhedr. c. 2: „Praeceptum est, ut in synedrio magno sint sacerdotes et Levitae: si vero tales non inveniantur, constetque synedrium ex Israelitis aliis solis, licitum est.

Seine Mitglieder theilten sich in die Secten der Pharisäer und Sadduzäer. f. Act. 23. 6. 5, 31. Schebuoth 2, 2.

Erwähnenswerth sind noch die Bedingungen zur Aufnahme als Mitglied des Synedriums: Wer wahlfähig sein sollte, mußte mehrere Stufen bereits durchgangen haben. Dieselben waren: erstlich das Richteramt in den jüdischen Städten; dann das kleine Synedrium (f. Midras Coheleth 97, 2), welches aus 23. Richtern bestand, und deren an allen Orten eines, in Jerusalem aber zwei waren, das eine am Eingange des Tempelbergs und das andere am Eingange des Vorhofs. Sanhedr. 1, 6. Gem. Sanhedr. 17, 2. In diesen beiden Gerichten mußten die Candidaten fungirt haben, dann erst konnten sie ins große Synedrium gewählt werden Gem. Sanhedr. 88, 2. Diese Vorschriften scheinen jedoch nur für die Candidaten aus dem Laienstande Geltung gehabt zu haben, wenn wir auch den Traditionen der Gemara hierin nicht mißtrauen wollen, keineswegs aber für die Priester, noch weniger für die Hohepriester, die als solche schon Mitglieder des Synedriums waren *).

Nicht geringe Anforderungen in Bezug auf wissenschaftliche Bildung und körperliche Vorzüge wurden laut der Tradition an die Candidaten fürs große Synedrium gemacht; denn „nicht wird einer," sagt die Gemara l. cit. „ins Synedrium aufgenommen, der nicht von trefflicher Körperbildung ist und mit Weisheit und Schönheit begabt, im Greisenalter, der Magie nicht unerfahren, siebenzig Sprachen (d. h. die 70 Mundarten) verstehend; so daß er ohne Dolmetscher hören kann."

§. 4. In den Büchern des N. B. kommen gewöhnlich drei Klassen von Mitgliedern des Synedriums vor. Näm-

*) Cs. Maimonid. in Hilchoth Sanhedrin c. 2. 4. et 5. non adsciscitur rex Israelis in synedrium, quoniam non permittitur ab eo dissentire aut contradicere verbo eius, attamen adsciscunt Pontificem Maximum, si modo sapientia eius dignitati respondeat.

lich: ἀρχιερεῖς Hohepriester, γραμματεῖς Schriftgelehrte, und πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ oder Aelteste des Volks. Auch diesesmal, wo sich das Synedrium versammelte um Raths zu pflegen, wie sie Jesum durch List tödten möchten, geschieht dieser Eintheilung Erwähnung. Sie steht zwar nicht in Widerspruch mit derjenigen, welche bei den Talmudisten vorkömmt, scheint vielmehr die drei oben erwähnten Stände, aus welchen das Synedrium zusammengesetzt war, die Priester, Leviten und Laien, anzugeben; dennoch bedarf sie einer nähern Erörterung.

Erstlich ist hier Rede von Hohepriestern ἀρχιερεῖς, da doch nach Mosaischem Gesetze nur Ein Hoherpriester jedesmal sein konnte.

Daß der Name ἀρχιερεῖς Hohepriester, wo er immer im N. T. zur Bezeichnung von Mitgliedern des Synedriums vorkömmt, nicht Personen anzeige, welche wirklich das hoherpriesterliche Amt bekleiden, sondern ein bloßer Titel sei für solche Mitglieder, dies wird von Sachkundigen nicht bestritten. Nicht so allgemein entschieden ist aber die Frage, welche Mitglieder des großen Synedriums mit diesem Titel beehrt worden seien.

Das Amt des Hoherpriesters war, nach Mosaischer Einrichtung, auf lebenslänglich an die einmal zu dieser Würde erhobene Person gebunden. Vor dem Exil findet sich auch kein Beispiel vor, daß man von dieser Sitte abgewichen wäre. Aber zur Zeit Herodes des Großen schlich sich in Jerusalem ein arger Brauch in Vergebung der Hoherpriesterwürde ein. Dem Gesetze zuwider wurde der mißfällige Hoherpriester abgesetzt und ein Anderer mit seinem Amte bekleidet, so oft es dem Herrscher gut dünkte. Cf. Flav. Ios. Antiq. lib. 15, c. 9. n. 3; 17, c. 4. n. 2. et c. 6. n. 4. Auch König Agrippa, dem Claudius das väterliche Reich zurückgegeben hatte, verfuhr in demselben Geiste. Er setzte ab den Theophilus, Sohn des Ananus, und ernannte dafür den Simon Cantheras, Sohn des Boethus. Ios. Ant. l. 19. c. 6. n. 2. Bald (ibid.

n. 4) nahm er die Würde dem Cantheras und bot sie dem Jonathas an, dem Sohne des Ananus; der aber schlug sie selbst aus und lenkte den Sinn des Königs auf seinen Bruder Matthias, der demnächst Hoheprieſter wurde. Die Römer, als sie eine unmittelbare Herrschaft über Judäa auszuüben begannen, sorgten dafür, daß diese neue Sitte nicht veraltete. Der Statthalter Valerius Gratus setzte nach Iosephus l. cit. lib. 18. c. 2. n. 2 den Hoheprieſter Ananus ab und übertrug das Amt an Ismael, Sohn des Fadus. Bald jedoch mißfiel auch dieser, und Hoheprieſter ward Eleazar, Sohn des Ananus. Nach einem Jahre erhielt das Amt Simon, Sohn des Kanith, welcher ein Jahr darauf dem Josephus, genannt Kaiaphas weichen mußte. Cf. Ios. ibid. 19, c. 6. n. 2. So sehen wir zur Zeit Christi in kurzer Zeit fünf Hoheprieſter aufeinander folgen. Das Amt war dadurch sehr herabgekommen und zu einer käuflichen Würde geworden. Bittere Klage führt darüber Maimonides in Ioma c. 1. n. 3, indem er sagt: „Fundamentum nobis est, quod pontifex maximus inter caeteros omnes sacerdotes debet esse sapientissimus, pulcherrimus, ditissimus et fortissimus .... quae (divitiae) si illi non erant, adjungebatur ei ab aliis sacerdotibus, donec esset omnium ditissimus. Sed sub templo secundo, quando omnia erant imperfecta et reges deflectebant a via recta, eligebant pontifices maximos cum violentia, etsi inidonei essent; et de eiusmodi pontificibus dici poterat: forsan non didicisti. Et propterea conclave in quo considebant sacerdotes maximi vocabatur conclave Palhedrin, id est conclave taxantium, sive eorum, qui taxin et pretium statuebant alimentis, quales reges deputare solent in plateis, vel etiam interdum removere a munere, prout ipsis libuerit. Eodem modo agebant cum pontificibus maximis, eligentes eiusmodi, qui proximi ipsis erant consanguinei, vel eos, qui plurimam dabant pecuniam.“

Bei solchem Zustande der Dinge waren stets außer dem wirklichen Hohepriester auch noch viele abgesetzte Hohepriester vorhanden, und da es wahrscheinlich ist, daß dieselben im Synedrium blieben, wie wir dies an Ananus wirklich sehen; so hat man angenommen, daß die Hohepriester, welche im N. T. erwähnt werden, solche abgesetzte Hohepriester in Gemeinschaft mit dem wirklichen seien. Auf diese paßte dann freilich der Name ἀρχιερεῖς sehr gut. Dieser Meinung scheint auch der sehr angesehene Alterthumsforscher Hug beizupflichten. Einltg. 2r Thl. S. 220. 3. Ausg.

Die allgemeinere und auch wahrscheinlichere Meinung jedoch ist, daß der Name ἀρχιερεῖς, wo er von Mitgliedern des großen Synedriums vorkömmt, diejenigen Beisitzer desselben bezeichne, welche aus dem Priesterstande waren*). Hierfür scheint auch die Babylonische Gemara zu sprechen. Denn Joma fol. 66, 1 heißt es: „Es gaben die Hohepriester (הכהנים גדולי) eine Verordnung, wornach sie nicht gestatteten, daß ein Israelite den Sühnungs-Widder in die Wüste führe." Diese Worte beziehen sich auf eine frühere Einrichtung, wo abgesetzte Hohepriester nicht vorhanden waren, und mit Rücksicht auf die Behörde, welche solch' eine Verordnung erlassen konnte, folgt demnach, daß man eine Classe der Synedristen, nämlich die Priesterclasse, also benannte.

Nach Joma fol. 18, 1 bringt Martha, die Tochter des Baithos, dem Könige Jannäus einen Scheffel Denare, um ihn zu bewegen, den Josua Ben-Gamla unter die Zahl der Hohepriester aufzunehmen. Auch nach dieser

*) Dieser Meinung ist auch Michaelis: Erklärung der Begräbniß- und Auferstehungsgeschichte Christi. Halle, 1783. pag. 82. — Lightfoot hor. hebr. et talmud. p. 204. Leipz. 1675, glaubt, daß die Priester und Leviten im Synedrium, im Gegensatze zu den beisitzenden Laien, jenen Namen geführt haben. Jahn Archäol. 2r Thl. 2r Bd. S. 308 betrachtet obigen Namen ebenfalls als Titel, nnd zwar theils für die abgesetzten Hohepriester, theils für die Häupter der 24 Priesterclassen, welche Mitglieder der Versammlung gewesen.

Stelle sind die ἀρχιερεῖς nicht abgesetzte Hohepriester; — denn Josua Ben-Gamla war kein Hohepriester; — sondern eine Classe von Mitgliedern des Synedriums.

Wir kommen nun zu den sogenannten γραμματεῖς oder Schriftgelehrten, welche im N. T. ebenfalls als Mitglieder des Synedriums erwähnt werden. Der hebräische Name ist סוֹפְרִים chald. ספריא. Im Talmud kommen dafür vor die Wörter סַפָּר, סָפְרָא, סַפְרָא.

סוֹפֵר, γραμματεύς, literatus, legisperitus, scriba ist ein allgemeiner Name, und bezeichnet einen Gelehrten im Gegensatze zu בּוּר, rudis, agrestis*). Im engern Sinne bezeichnet er theils einen Laien, der Volkslehrer oder öffentlicher Schreiber war; theils einen aus den Leviten oder von der geringern Priesterclasse — er mochte der Secte der Pharisäer oder Sadduzäer angehören —, wenn er sich mit der Gesetzauslegung und dem Abschreiben der heil. Bücher befaßte**). Die Letztern sind jedesmal zu verstehen, wenn von γραμματεῖς als Synedristen Erwähnung geschieht. Sie bildeten den eigentlichen Gelehrtenstand, und zählten zu ihrer Zeit berühmte Lehrer in ihrer Mitte, wie Hillel, Schammai, Gamaliel, Simeon, u. A. Als Gesetzeskundige und Gelehrte waren sie im Synedrium nöthig, und es pflegte daher aus ihnen stets eine bestimmte Anzahl zu Beisitzern an diesem höchsten Gerichte gewählt zu werden***).

Die Aeltesten endlich, πρεσβύτεροι, זְקֵנִים, waren eine Auswahl von Stammfürsten und Familienhäuptern aus den sämmtlichen Stämmen Israels. Jahn l. cit. p. 308. Sie waren demnach die Laien im Synedrium. Ihr Amt war vorzugsweise, daselbst in bürgerlichen Sachen zu berathen und zu entscheiden, so wie den Priestern in Reli-

*) Babyl. Berachot fol. 45, 5. Sotah. 33, 2.
**) Goodwini Mos. et Aaron l. 1. c. 6. §. 11—14.
***) Carpzov. Apparat. p. 134. Lightfoot l. cit. p. 206 et 876 Jahn Archäologie a. a. O.

gionssachen die Entscheidung zukam. Joma f. 66. Carpzov l. c. p. 551.

Von großer Bedeutung und Ausdehnung war das Amt und die Gewalt des großen Synedriums. Dasselbe hatte überhaupt über alle wichtigen Angelegenheiten, politische sowohl als religiöse, private wie öffentliche zu entscheiden. Das Hauptsächliche seiner Amtsgewalt ist klar ausgesprochen in der Mischna, Tractat Sanhedrin c. 1. §. 5. Es heißt daselbst: „Weder den Stamm *), noch den falschen Propheten **), noch den Hohepriester richtet man anderswo als im Gerichtshause der Einundsiebenzig. Ein freiwilliger Krieg wird nur auf ihren Ausspruch hin unternommen. Die Stadt und das Atrium werden nur auf ihren Befehl erweitert, die Synedrien der Stämme nur auf sein Gutheißen eingerichtet, nur in seiner Behausung über eine Stadt der Ausspruch der allgemeinen Apostasie gefällt. Keine Stadt wird wegen allgemeiner Abgötterei mit dem Tode bestraft, wenn sie auf der Gränze ist, auch nicht drei zu derselben Zeit, sondern eine oder zwei ꝛc." Diese Stelle zeigt uns die Sorge über die wichtigsten Angelegenheiten des Reiches, in religiöser wie bürgerlicher Beziehung, in den Händen des großen Synedriums gelegen. Die 71 Richter konnten selbst Könige erwählen, Maimonid. Melachim c. 1. § 4., und die weltliche Obrigkeit zur Verantwortung vor ihr Forum ziehen. Dies beweist Flavius Josephus Antiq. l. 14. c. 9 n. 4, wornach Herodes, der Administrator Galiläas und Sohn des Antipater, nachdem er bei Hyrkan verklagt worden, vom Synedrium zur Verantwortung gefordert wird. An derselben Stelle zeigt uns Josephus auch, daß überhaupt Niemand in Israel getödtet werden durfte, der nicht durch ein Urtheil dieses Synedriums zum Tode verdammt worden war. Man brachte es nämlich gerade als Beschwerde

*) Nämlich, wenn er in Abgötterei verfallen ist, wie Maimonides zu obiger Stelle bemerkt.

**) Die Strafe derselben war die Strangulirung.

gegen Herodes vor, daß er mit Nicht-Achtung dieses Gesetzes seinen Sohn Ezechias und dessen Genossen ermordet habe. Diese Prärogative des großen Synedriums wird auch ausdrücklich angeführt Mischna Tract. Sanhedrin c. 10. §. 4.: „Niemand wird von den Richtern seiner Stadt getödtet, auch nicht von dem Synedrium zu Jafne: sondern man bringt ihn vor die höchste Behörde nach Jerusalem; dort wird er in Verwahr gehalten bis zu einem Feste, und am Feste tödtet man ihn." Sanhedr. c. 7. §. 1. „Vier Todesstrafen sind dem Richthause בֵּית דִּין (Name des Sitzungssaales fürs große Synedrium) übergeben*)."

Außerdem lag dem großen Synedrium ob die Richtung der Staatsverbrecher und der Gotteslästerer. Es hatte das Recht, Apellationen in der letzten Instanz anzunehmen. Sanhedr. c. 10 §. 4., verhängte die Geißelung: 2. Cor. 11, 24. und belegte mit der Excommunication, sowohl der kleineren נִדּוּי oder שַׁמְתָּא genannt, als auch dem Cherem חֵרֶם, mit Güterconfiscation, talio, dem Exil und Kerkerstrafe verbunden. Im jüdischen Kirchenwesen endlich hatte es die Neumonde רָאשֵׁי חֳדָשִׁים zu bestimmen: Mischna Rosch-Hasschana c. 1. 2. u. 7. Schekalim 7, 5. Otho lex. rabbin. p. 466. etc.

So sehen wir, war das große Synedrium die höchste Legislatur-, Administrativ- und Justizbehörde. Jedoch nur in der Zeit seiner Blüthe. Schon zur Zeit des Königs Jannäus finden wir es von seiner Höhe herabgesunken. Ein Sclave dieses Königs hatte einen Mord begangen, und ward deshalb vor's Synedrium geladen. Der König erschien aber im Sitzungssaale, und nun hatte das Synedrium den Muth nicht mehr, gegen den Sclaven des Jannäus die Todesstrafe auszusprechen: Sanhedrin fol. 19, 1. Noch mehr strebte Herodes der Große dahin, die Macht des Synedriums zu verringern. Zur Zeit der Rö-

*) Bei den Juden waren nur 4 Todesstrafen üblich: Steinigung, Verbrennen, Enthauptung und Strangulirung. Sanhedr. c. 6 et 7. et c. 10, 2, 4.

mer-Herrschaft endlich war ihm nur noch der Schatten früherer Größe geblieben. Die Römischen Statthalter hatten dasselbe der Administration des Landes überhoben. Namentlich aber durfte es die Todesstrafe nicht mehr vollziehen, sondern diese hieng nach seinem Spruche noch von der Genehmigung des römischen Landpflegers ab, Joh. 18, 31. Selbst die Urtheile in Geldsachen, welche keine Todesstrafe nach sich zogen, waren nach dem Geständnisse des Jerusalemischen Talmud: Sanhedr. fol. 24, 1. dem Synedrium zur Zeit Simeons Ben-Jochai, welcher noch vor Christus lebte, genommen. — Der empfindlichste Stoß jedoch, und worauf die Juden das meiste Gewicht zu legen schienen, war eben die Beraubung des Rechtes die Todesstrafe zu vollziehen. In ihren Ueberlieferungen sagen die Talmudisten: Sanhedrin fol. 24., 2: „Vierzig Jahre vor Zerstörung des Tempels sind die Gerichte zum Tode von Jerusalem weggenommen worden. Babyl. Avodah Zarah fol. 8, 2.: „Vierzig Jahre vor Zerstörung des Tempels wanderte das Synedrium aus und nahm seinen Sitz in den Tabernen." Als Ursache dieser Auswanderung wird angegeben: weil ihnen die Gerichte zum Tode genommen worden seien; deshalb habe es nicht mehr ferner im Gazith wohnen dürfen.

Die Talmudisten geben auch wohl einen andern Grund an, warum das große Synedrium aus seinem Sitzungssaale gewandert sei und von der Zeit an die Todesstrafe nicht mehr ausgeübt habe. Sie sagen nämlich: In jener Zeit habe die Zahl der Verbrecher und deren Kühnheit so sehr Ueberhand genommen, daß das Synedrium es nicht mehr gewagt habe, die Todesstrafe ferner auszusprechen. Deshalb sei dasselbe aus dem Gazith gewandert; weil die Heiligkeit des Ortes sie zur Verhängung der Todesstrafe verpflichtet haben würde: Maccoth. c. 1. etc. Babyl. Rosch Hasschana f. 31, 1.

Man sieht, auf diese Weise suchen die Talmudisten den Umstand, daß das große Synedrium die Todesstrafe

nicht mehr ausübte, in eine freie Entschließung dieses Gerichtes zu setzen. Und ich kann nicht umhin zu bemerken, daß demgemäß die Stelle bei Johannes c. 18 v. 31: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖνει οὐδένα, „es ist uns nicht erlaubt Jemanden zu tödten," einen ganz andern Sinn erhält, als worin sie gewöhnlich aufgefaßt wird. Denn nun heißt sie nicht: „Wir dürfen Niemanden tödten; denn ihr Römer habt uns ja dieses Recht genommen;" sondern „wir wohnen nicht mehr im Gazith, und deshalb können wir nicht mehr mit dem Tode bestrafen."

Jedoch ist meines Erachtens diese angegebene Ursache der Talmudisten, warum das Synedrium nicht mehr mit dem Tode bestrafte, falsch, obgleich ihr der große Gelehrte Lightfoot beipflichtet. Denn erstlich ist es sehr unwahrscheinlich, daß das große Synedrium sich freiwillig dieses wichtigen Rechtes begeben haben sollte aus Furcht vor der Anzahl der Verbrecher zur Zeit Christi, von welchen die Geschichte nichts weiß*), wenn man nicht anders einige unruhigen Auftritte gegen die Römer hierher ziehen will, die man aber jüdischer Seits nicht als todeswürdige Verbrechen betrachtete. Dann widersprechen diese Berichte der Talmudisten auch ihren eigenen Angaben an andern Stellen. Auch zeigt uns die heilige Geschichte, daß das Synedrium wohl die Todesstrafe aussprach, nur deren Vollziehung von der Bestätigung des Todes-Urtheils, Abseiten des römischen Landpflegers, abhängig war. Die Heiligkeit des Ortes konnte das Synedrium nun wohl an dem Spruche des Todes-Urtheils, nicht aber an der Vollziehung desselben hindern.

So erscheint denn jene Aussage der Talmudisten in jeder Beziehung unrichtig. Man erkennt vielmehr hierin den jüdischen Nationalstolz, der seine politische Ohnmacht den Römern gegenüber nicht eingestehen will.

*) Nämlich von solchen Verbrechern, die man dem Synedrium durfte zur Bestrafung überwiesen haben. Gegen die Räuberbanden zur Zeit Herodes des Großen führte man einen Vertilgungskrieg.

Fragen wir nach der Zeit, wann das große Synedrium seine Sitzung hielt, so finden wir bei Rabbi Mosche Ben Maimon hierüber Aufschluß. Zu Sanhedrin c. 3. sagt er: „Das große Synedrium hält seine Sitzung von dem täglichen Morgenopfer an bis zum täglichen Abendopfer, aber am Sabbathe und an Festtagen sitzt es im בֵּית מִדְרָשׁ d. h. im Hause des Lernens*), welches im Vorhofe der Heiden war. Vergl. auch Gem. Sanhedr. fol. 88, 2.

Um die Zeit für die Sitzungen des Synedriums genau zu erfahren, handelt es sich nun noch darum, zu ermitteln, wann das tägliche Morgen- und Abendopfer dargebracht wurde. Nach Joma c. 3. n. 2. wurde das sacrificium iuge matutinum geschlachtet, sobald die Morgenröthe erschienen war, dies wäre ungefähr unsere sechste Stunde des Tages. Dasselbe wurde eine Stunde später geopfert Pesachim c. 5. §. 1., so daß nach der siebenten Stunde ungefähr die Sitzung des Synedriums begann. Das Abendopfer mußte vor Beginn des folgenden Tages, also vor dem Anbruche der Abendzeit dargebracht sein. Wir erhalten demnach für die Sitzungen des großen Synedriums einen Zeitraum von acht bis neun Stunden.

Nachdem wir so uns mit dem großen Synedrium bekannt gemacht haben, nehmen wir den geschichtlichen Faden wieder auf.

§. 5. Dieses Synedrium in der von den Evangelisten erwähnten außerordentlichen Versammlung, welche deswegen wahrscheinlich auch eine geheime war, im Gegensatze zu seinen ordentlichen Sitzungen, die öffentlich gehalten wurden, berathschlagte nun, wie es sich Jesu durch List bemächtigen und ihn tödten sollte. Durch List wollte es ihn fangen, weil dasselbe offene Gewalt zu gebrauchen sich des zum Paschafeste versammelten Volkes wegen fürchtete. Daß die 71 Jesum auch heimlich tödten gewollt, haben

*) Ein Name für eine Schule oder ein Gymnasium. Vergl. Buxtorf z. d. W.

zwar manche Interpreten behauptet, jedoch ohne hinreichenden Grund; denn in der Stelle bei Matth. c. 26. v. 4. liegt dies nicht. Außerdem hätte das Synedrium, wenn es dieses gewollt, sich vor dem Volke nicht zu fürchten gehabt, was sie doch gerade bewog, ihr blutiges Vorhaben zu verschieben. Sie wollten vielmehr Jesum förmlich als einen des Todes würdigen Verbrecher verurtheilen und dieses Urtheil durch die Römer bestätigen und vollziehen lassen. Deshalb mochten sie am Feste diese That nicht vornehmen. Später jedoch änderten sie ihren Entschluß, als ihnen Judas den Verrath anbot, und sie sahen, daß bei geschickter Einrichtung und gehörigem Fortgange Jesus bereits in den Händen der Römer sein dürfte, bevor das Volk über den Vorfall Kunde erhielte.

Bei den Juden war es Sitte, die Todesstrafe während der hohen Feste zu vollziehen. Man betrachtete dieselbe als ein Mittel, um erschütternd auf die Menge zu wirken. Wegen des zu diesen Zeiten Statt findenden Zusammenflusses des Volkes konnte so das abschreckende Beispiel von mehrern gesehen und somit im vollständigsten Sinne jene Schriftstelle erfüllt werden, wornach es heißt (Dt. 17, 13): „ut omnis Israel videat et timeat.“ Diese Sitte wird sehr klar berichtet in der Mischna Trakt. Sanhedrin c. 10. §. 4: „Kein (Verbrecher) wird getödtet von den Richtern seiner Stadt, auch nicht von dem Synedrium zu Jafna; sondern man bringt ihn nach Jerusalem vor das höchste Gericht; dort hält man ihn in Verwahr bis zu einem Feste, und am Feste wird er getödtet.“

Diesesmal jedoch wollte das Synedrium von der Regel eine Ausnahme machen, aus Furcht vor dem Volke. Die Juden nämlich, müde der vielen Bedrückungen durch die Römer, hatten bereits angefangen schwierig zu werden. Zelotenschaaren begannen sich hin und wieder zu bilden, und geringe Veranlassungen waren im Stande einen Aufruhr hervorzubringen*). An hohen Festen waren in

*) Flav. Ios. de bello. l. 1. c. 4. 3.

Jerusalem tumultuarische Auftritte nichts seltenes mehr, und gerade diesen Verhältnissen ist es hauptsächlich zuzuschreiben, daß zur Festzeit die Landpfleger von ihrer Residenz in Cäsarea nach Jerusalem kamen und die Besatzung auf der Burg Antonia verstärkten. So sehen wir bei Josephus, Antiq. 20. c. 5. n. 3. den Landpfleger Cumanus aufs Pascha nach Jerusalem kommen. Er ließ daselbst eine Cohorte Soldaten bewaffnet am Tempel-Thore sich aufstellen, damit sie, falls ein Aufruhr entstände, ihn unterdrückten; und Josephus setzt hinzu „dies pflegten auch die, welche vor ihm über Judäa die Verwaltung führten, an den Festtagen zu thun *)."

Da nun Jesus viele Freunde und Anhänger unter dem Volke zählte, was sich bei seinem feierlichen Einzuge in Jerusalem zur Genüge bewiesen hatte, so hätte die öffentliche Verurtheilung Jesu und seine Hinrichtung leicht ein Anlaß werden können zu Unruhen, die dann von den Römern zu neuen Schmälerungen der jüdischen Freiheiten sicherlich benutzt worden wären.

Dieses war die Besorgniß, welche das Synedrium in seiner Berathung zu dem Entschlusse brachte, Jesum nicht am Feste zu ergreifen. Vielleicht daß dasselbe auch für seine eigene Wohlfahrt von Seiten der Juden besorgt war. Denn das Ansehen des Synedriums mußte durch die Ereignisse, die wir früher berührten, schon lange einen bedeutenden Stoß erhalten haben; so wie die Achtung gegen die Priester überhaupt, ihrer Scheinheiligkeit und Laster wegen, unter dem Volke nicht mehr so groß war, wie ehedem, was das einreißende Sectenwesen, ferner die Auftritte derselben mit Johannes dem Täufer und ihre bei dieser Gelegenheit zur Schau getragene Ohnmacht, so wie auch die frühern mit Jesu selbst, genugsam bekunden.

§. 6. Am ersten Tage der Ankunft Jesu in Bethanien

*) Antiq. 20, 5. 3: τοῦτο δὲ οἱ πρὸ αὐτοῦ τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύσαντες ἐν ταῖς ἑορταῖς ἔπραττον. cs. bell. I. 5, 5. 8.

speiste derselbe im Hause eines gewissen Simon, genannt der Aussätzige, entweder — wie mehrere Kirchenväter meinen —, weil er früher aussätzig gewesen und von Christus geheilt worden war, oder, nach der Meinung Anderer, weil dies ein Familien-Name des Simon war; wie denn auch die Römer ihre Familiennamen häufig von körperlichen Gebrechen hernahmen, z. B. die Claudier, die Cäcier, die Balbier ꝛc. *).

Die Erzählung von dem Mahle Jesu in Bethanien ist von den Evangelisten nach der geschichtlichen Entwickelung der Ereignisse dargestellt, und bietet sich dar als eine freundliche Episode in dem schweren Ernst, gleichsam in den Vorabend eines erschütternden Dramas hineingeflochten, doch nicht ohne in den geschichtlichen Pragmatismus einzugreifen; indem sich enge daran der Verrath des Judas knüpft, und, nach des Heilands Erklärung, die salbende Maria, der Geschichte vorgreifend, bildlich das, was bald kommen sollte, andeutet.

Es war dieses Mahl, von welchem die Evangelisten hier reden, ein von Simon zu Ehren Jesu eingerichtetes Gastmahl. Da die Orientalen ihre Hauptmahlzeiten und Gastgelage, ganz mit Rücksicht auf das warme Klima, des Abends zu halten pflegen **), so ist auch dieses Gastmahl im Hause Simons wohl am besten von einer Abendmahlzeit zu verstehen.

Der h. Evangelist Marcus berichtet uns in seiner Erzählung durch den Gebrauch des Wortes κατάκειμαι recumbere (cap. 14. v. 3.) genau die Art und Weise, wie die Gäste jener Mahlzeit sich bei Tische befanden, und welcher körperlichen Haltung überhaupt die Orientalen bei ihren Mahlzeiten sich bedienten. Gewöhnlich lag man zu Tische; wenn man aber saß, so saß man mit verschränkten und untergeschlagenen Füßen. Wir reden hier von der erstern Sitte, die namentlich bei den Vornehmern

*) Vergl. Cornel. a Lap. Commt. in Mt. p. 471. edit. Antv.
**) Flav. Ios. bell. l. 1. c. 17. §. 4.

und bei Gastmahlen, so den Anstrich einer Festlichkeit hatten, die gebräuchliche war.

Auf dem mit Teppichen bedeckten Fußboden lag ein rundes Leder und auf demselben stand der Tisch, welcher ein niedriger, runder und etwa vier Fuß großer Schemel war. Um diesen Tisch herum waren gewöhnlich drei Polster oder Diwans von beträchtlicher Länge und Breite gelegt. Auf ihnen ließen sich beim Essen die Gäste nieder, nachdem sie vorerst die Sandalen abgelegt und ihnen die Füße gewaschen waren. Man legte sich auf die Polster mit der linken Seite und der ganzen Länge nach. Der Kopf war zum Tische gekehrt, leicht erhoben und mit dem linken Ellbogen gestützt; die Füße hatte man nach der Breite des Polsters ausgestreckt, während ein Ruhekissen den Rücken unterstützte.

Bei diesem zu Tischeliegen ward eine besondere Rücksicht auf die Dignität der Gäste genommen. Der Vornehmste lag in der Mitte des mittlern Polsters. Wer diesem an Würde nachfolgte lag ihm gewissermaßen im Schooße; indem er mit dem hintern Theile des Kopfes gegen die Brust des Erstern lag, und dieser die Füße gegen den Rücken des Zweiten gekehrt hatte. Der, welcher im Range der dritte war, lag hinter dem Vornehmsten, und so gieng die Reihe fort auf den andern Polstern.

Dieselbe Sitte zu Tische zu liegen war auch bei den Griechen gewöhnlich; nur lagen deren fünf auf je einem Polster, während bei den Hebräern höchstens drei Gäste ein Polster einnahmen. Doch berichten Isidorus und Athenäus, daß die Griechen anfänglich bei Tische saßen, wie auch die Römer zu thun pflegten*). Erst in der spätern, weichlichern Zeit wurde bei Griechen und Römern der accubitus oder das zu Tische Liegen eingeführt.

Den vornehmen zum Mahle gebetenen Gästen wurden besondere Höflichkeitsbezeugungen erwiesen. Gleich bei ihrer Ankunft

*) Cf. Varro de vita pop. Rom. und Lipsius de ritu convivii apud Rom. opp. tom. III. p. 1477.

wurden sie vom Hausherrn mit einem Kusse begrüßt (Luc. 7, 4, 5.). Sclaven wuschen ihnen die Füße und die Hände *). Das Haupt, der Bart, selbst die Kleider, und manchmal gar die Füße (Luc. 7, 38. Athen. 12, 553.) wurden mit wohlriechenden Oelen gesalbt (Ps. 23, 5. Amos 6, 6.); mitunter ward auch ihr Haupt mit Blumenkränzen geschmückt, wie wir dies aus Jesaias 28, 1. und Weish. 2, 7 und 8. ersehen. War die Mahlzeit beendigt, so wurde ihnen der Bart, welcher die Zierde des Orientalen ist, geräuchert (Paulus Samml. ꝛc. 1, 42). Die Zeit während des Mahles und die Unterhaltung der Gäste wurde oft noch durch Musik und Tanz, durch Scherze und Räthsel gewürzt.

Bei der Mahlzeit Jesu in Bethanien erwähnen die h. Evangelisten ebenfalls einer Salbung, welche Maria, die Schwester des wiedererweckten Lazarus, am Heilande vornahm. Um ihren Dank und ihre große Verehrung gegen Jesum an Tag zu legen, nahm sie von dem kostbarsten Oele, dem ächten Nardenöle נֵרְדָּא genannt, eine Litra, welche Judas Iskariot alsbald auf dreihundert Denare, d. i. nach unserm Gelde ungefähr 37½ Thaler, schätzte, und salbte damit das Haupt und die Füße des Herrn, die sie mit ihren Haaren abtrocknete.

Nach Plinius hist. nat. lib. 12. c. 26. und lib. 13, c. 1; 18, c. 20. besteht das ächte Nardenöl aus dem Oele der Olive, welchem mehrere wohlriechende Ingredienzen und die Aehre (שִׁבֹּלֶת נֵרְד Kerithut fol. 6, 1.) des syrischen Nardenstrauchs beigemischt sind. Die Syrische, auch Indische Narde ist nämlich ein sehr geruchreiches Strauchgewächs, welches in Aehren, die der

*) Beides war aber auch nothwendig; ersteres, damit die Polster nicht verunreinigt wurden, da die Hebräer bloß mit Sohlen an den Füßen giengen und deshalb ihre Füße mit Staub bedeckt wurden. Das Waschen der Hände diente ebenfalls zur Reinlichkeit; indem sie die Speisen mit den Fingern aus einer gemeinsamen Schüssel zu nehmen pflegten.

Weizenähre ähneln, aufschießt. In pflanzenkundlicher Hinsicht ist zu erwähnen, daß dieselbe zur 56. Familie der Gattung der Valerianeen gehört und bei den Profan-Schriftstellern unter den Namen *γαγγίτης* und *πιστική* vorkommt *). Die Wurzel, Aehre und Blätter der Narde wurden zu Salben benutzt. Plinius in seiner hist. nat. im 12. Buche C. 20 und 21. führt für seine Zeit die Preise der Narde folgendermaßen an: Das Pfund Aehren koste 100 Denare, das Pfund großer Blätter 50, mittlerer 60, der kleinsten 70 Denare. Das beste Oel erhielt man aber aus der Wurzel.

Die ächte Narde wächst nur auf einem Berge in Indien, wie Strabo 15, 695. und Plinius 16, 59 berichten; deshalb führte dieselbe auch den Namen *νάρδος πιστική* nardus genuina. Andere z. B. Schleusner leiten das Wort *πιστικός* von *πίω* trinken ab, weil man das Narden-Oel auch trank, wie Athenäus (15, 689) bezeugt, so daß *νάρδος πιστική* hieße: trinkbare oder dünne Narde **). Dieselbe wurde auch wohl dem Weine beigemischt ***).

Das beste Nardenöl wurde in Tarsus verfertigt, Ath. 5, 688. und dasselbe war als Gegenstand des Luxus in der alten Zeit sehr berühmt †). Man bewahrte es auf und verschickte es in alabasternen Gefäßen mit langem Halse, die man oben versiegelte. Die Gefäße hießen deßwegen auch *ἀλάβαστρα* alabastra. So erklärt Suidas das *ἀλάβαστρον* als ein *ἄγγος μύρου, μὴ ἔχον λαβάς, λίθινος ἢ λίθινος μυροθήκη* „eine steinerne Salbenbüchse ohne Handgriffe." Man glaubte, daß der Alabaster die Eigenschaft an sich habe, das Oel am besten zu erhalten ††),

*) Cf. W. Jones researches II., 445. edit. Paris, und die Abhandlung von Sprengel in den Berliner Jahrb. 24. p. 5—16.
**) Dioscorid. 1, 75. Plin. 13, 1. Tibull. 2. Eleg. 2, 7.
***) Plin. l. cit. 14, 19. 5.
†) Plin. l. cit. 12, 26. 13, 2: Horat. Od. 2, 11. 16, 4, 12. 17. Epod. 5, 59. Tibull. 2, 2. 7. Polyb. 31, 4. 2.
††) Plin. 13, 3. Theophrast de odorib. sagt: *τοὺς ἀλαβάστρους ζητοῦσιν τοιαύτου λίθου, ψυχρὸν γὰρ καὶ*

weswegen er auch von Alters her schon zu Riechgefäßen, Vasen, Urnen ꝛc. verarbeitet wurde (Ath. 15, 686.). Jedoch wurde der Name ἀλάβαστρον späterhin ein mehr allgemeiner für Salbenflaschen überhaupt, so daß man öfters silberne oder goldne Fläschchen alabastra nannte, wie z. B. Theokrit in seiner 15. Idylle singt: συρίῳ δὲ μύρῳ χρύσεα ἀλάβαστρα „goldne Alabastern mit syrischer Salbe" (cf. Herod. 3, 20. Petron. Sat. 60.).

Um die alabasternen Büchschen zu öffnen, schlug man ihnen den Hals ab, d. h. man zerbrach das Gefäß, wie Maria nach dem Evangelisten Marcus that *).

Es ist uns noch übrig zu ermitteln, von welchem Gewichte eine λίτρα gewesen sei; da Johannes berichtet, daß Maria eine Litra Nardenöls bei der Salbung Jesu verwendet habe. — Ich muß aber gestehen, daß hierüber bei den Alten nichts Sicheres zu erfahren ist. Die Talmudisten gebrauchen das Wort Litra לִיטְרָא für ein Gewicht Geldes, welches hundert Denaren gleichkommt. Rabbi Kimchi nimmt es gleichbedeutend mit מָנֶה mina oder יְרִבִּין. Man sieht, daß keine dieser Bedeutungen für die Stelle des Evangelisten paßt. Ist das Wort λιτρα nicht hebräischen Ursprungs, sondern Sicilischen, wie Michaelis nachzuweisen sucht, so wäre eine Litra etwa der achte Theil eines Pfundes. (Michaelis Begräbniß- und Auferstehungs-Gesch. pg. 72. ꝛc.)

Nach Matthäus und Marcus salbte Maria das Haupt Jesu, Johannes dagegen erzählt, sie habe die Füße des Herrn gesalbt. Es herrscht jedoch darum unter den Evangelisten kein Widerspruch in ihrer Erzählung. Gewöhnlich nämlich wurde das Haupt des vornehmen Gastes gesalbt. Diese gewöhnliche Salbung, welche an Jesus vorgenom-

---

πυκνόν. Und Plinius 36, 12 erwähnt von dem Marmor Onyx: „Einige nennen diesen Stein Alabasterstein, den sie zu Salbengefäßen aushöhlen, weil er die Salben am besten unverdorben erhalten soll."

*) Plin. loc. cit. Ernesti instit. interpret. N. T. 3, 10, 89.

men wurde, erzählen Matthäus und Marcus, welche mehr in Umrissen die historischen Data referiren. Johannes dagegen, welcher unverkennbar unter Anderm auch als Ergänzer der Synoptiker dasteht, berichtet die von den Synoptikern übergangene außergewöhnliche Salbung *), welche auch am Heilande vorgenommen worden war.

§. 7. Judas, welcher die Kasse führte, ärgerte sich, aus unlauterer Absicht, wie Johannes sagt, über den Aufwand, welchen Maria bei der Salbung machte; er wurde aber vom Herrn alsbald zurecht gewiesen, und ging nun — vielleicht durch den Tadel Jesu in seinem bösen Vorhaben bestärkt — zu den Hohepriestern und den στρατηγοῖς τοῦ ἱεροῦ, d. i. den Hauptleuten der Tempelwache, und erbot sich, ihnen Jesus zu überliefern, ohne daß das Volk es erführe.

Wer die στρατηγοί gewesen seien, welche Lucas 22, 4. erwähnt, und die derselbe V. 52. στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ nennt (vergl. ch. Act. 4, 1), dies erfahren wir durch die Tradition der Juden und durch Flavius Josephus. Die Mischnah im Tractat Middoth c. 1. n. 1. sagt: tribus in locis sacerdotes excubias agunt in domo sanctuarii; nimirum in Aftines, Nitsots ac loco focario. Levitae vero locis viginti uno quorum quinque manipuli ad quinque ambitus templi partes, quatuor ad quatuor angulos, idque intus; deinde quinque ad quinque portas atrii magni, et quatuor ad quatuor eius angulos extrinsecus, denique unus ad receptaculum posticum, tertio tandem remotus quoddam a postica Adyti parte assignarunt. Und daselbst n. 2: montis templi praefectus אִישׁ הַר בַּיִת perlustrabat singulas custodias, facesque eius praelucebant: unumquemque autem custodum, qui pedibus non insisteret, his verbis compellebat praefectus: שָׁלוֹם עָלֶיךָ

*) Cf. Adam observ. sacr. p. 171. Wolf curae philolog. crit. in Evg. p. 521. etc.

pax tibi. Aus dieser Stelle, wenn man mit ihnen vergleicht die Aussagen in Schekalim c. 5, Tamid. 1, 1. bei Iosephus, Antiq. 20, 62. ergibt sich, daß στρατηγός und der אִישׁ הַר הַבַּיִת (der Herr des Tempelbergs) eine und dieselbe Person sind *). Aber auch die Vorgesetzten der einzelnen Wachen schienen στρατηγοί geheißen zu haben, und diese Bedeutung scheint namentlich im Neuen Testamente vorzuwalten. Vielleicht wurden auch die sämmtlichen Vorsteher מְמוּנִים im Tempel στρατηγοί genannt. Es waren übrigens diese στρατηγοί vornehme Personen; denn in der Apostelgeschichte 5, 24. und bei Josephus Antiq. 20, 6. 2. wird ein solcher στρατηγός Namens Ananus dem Hohepriester Ananias zur Seite gesetzt; beide, als die vornehmsten der Juden, werden von Quadratus, dem Präses Syriens, gebunden nach Rom geschickt. Der στρατηγός war nach demselben Josephus einer aus den Oberpriestern, führte die Oberaufsicht in den Vorhöfen und schloß die eherne Thüre des innern Heiligthums **).

Die Hohepriester und Vorgesetzten der Tempelwache freuten sich über das Anerbieten des Judas, welches ihnen einen erwünschten Ausweg für ihre Bedenklichkeiten gewährte, und bestimmten ihm einen Verrätherlohn von 30 Silberlingen. Diese Summe war auch der Preis, welcher als Blutgeld für einen Sclaven erlegt werden mußte. So heißt es nämlich Erachin fol. 14, 2: „Wenn einer den besten oder schlechtesten Sclaven ermordet, so zahlt er dreißig Selaim (cf. ch. Exod. 21, 32. Maimon in נזקי c. 11). Ob die Priester aus Haß oder Verachtung gegen Jesum oder aus anderm Grunde gerade dieſen Preis bestimmt haben, läßt sich nicht entscheiden; wohl aber ist darin der Finger Gottes zu erkennen, welcher so vollendete, was der Prophet Zacharias 11, 13 über die Werthschätzung des Heilandes geweissagt hatte.

*) Cf. Relandi Antiq. sacrae p. 186. edit. Lips. 1715.
**) Bell. 6, 5. 3; Act. 4, 1; 2, 24 et 26; 2 Paral. 35, 8.

Der Seckel סֶלַע hebr. שֶׁקֶל *) läßt sich an Werth nur mehr annähernd bestimmen. Es war bei den Juden ein doppelter Seckel im Gebrauch. Der heilige enthielt 20 Obolen עֶשְׂרִים גֵּרָה (exod. 30, 13.) oder 320 Gerstenkörner; in Silbermünze enthielt er 4 Drachmen זוּז oder זִיז d. i. eine halbe Unze Silbers. Der gewöhnliche Seckel שֶׁקֶל שֶׁל חוּל siclus prophanus, communis, auch siclus provincialis שֶׁקֶל שֶׁל מְדִינָה · ש · ש · und siclus regius שֶׁקֶל שֶׁל מַלְכָּה oder politicus, civilis genannt, enthielt nur die Hälfte des heiligen Seckels. Flavius Josephus bestimmt ebenfalls den Seckel auf 4 attische Drachmen**). Er meinte den heiligen Seckel, wie der Contert erschließen läßt; indem es ein von Moses befohlener Beitrag zum Nutzen des h. Zeltes war. Von demselben ist auch gewiß an unserer Stelle die Rede; indem der Werth aus dem Tempelschatze genommen wurde.

Am sichersten werden wir nun den Werth des Seckels bestimmen, wenn wir ihn nach attischen Drachmen oder Denaren berechnen. Dieselbe wog aber ungefähr 87 Bohnen des Johannisbrodes, wovon Eine Bohne ungefähr Einem Pariser Gran gleichkömmt. Ein Stater, oder 4 Drachmen (Mt. 17, 26.) wog circa 316 — 333. Pariser Gran. Demnach wäre eine Drachme etwa gleich 79. — 83. Gran, was in höchster Schätzung 21. — 23. Kreuzer sind, so daß der Seckel etwa 1. Gulden 24. Kreuzer oder 24. Groschen betrüge***).

---

*) Eigentlich „Wage," es ist dabei zu verstehen מְשָׁקָל. Cf. Genes. 23, 15. Das Silber wurde nämlich in den ältesten Zeiten nicht ausgeprägt, sondern gewogen; und es ist daher unter שֶׁקֶל ein bestimmtes Gewicht Silber zu verstehen.

**) Antiq. lib. 3. c. 8. §. 2: ὁ δὲ σίκλος νομίσμα Ἑβραίων ὢν αττικας δέχεται δραχμας τέτταρας.

***) Vergl. Jahn Archäol. 2r Bd. p. 56. Reland. Antiq. p. 322. Lundii Antiq. l. 1. c. 36. 15.

Recensionen.

Concordantiae bibliorum sacrorum vulgatae editionis ad recognitionem iussu Sixti V. Pontif. Max. bibliis adhibitam, recensitae atque emendatae ac plusquam viginti quinque millibus versiculis auctae, insuper et notis historicis, geographicis, chronologicis locupletatae cura et studio F. T. Dutripon Theologi et Professoris. Parisiis 1839. fol. min.

Die neue Ausgabe der Bibel-Concordanz, welche wir hiermit zur Anzeige bringen, gehört zu den Verbal-Concordanzen nach dem A. und N. testamentlichen Texte der Vulgata. — Die Verbal-Concordanzen dienen bekanntlich zum schnellen und leichten Auffinden von Stellen, deren wir uns nur mehr dunkel, etwa mit einem Worte noch, erinnern; oder man benützt sie, um den verschiedenartigen Gebrauch eines für den Sinn einer gewissen Stelle wichtigen Wortes aus der Reihe sämmtlicher Stellen, worin es vorkömmt, zu entnehmen, und die nöthigen Parallelstellen schnell überschauen zu können. Daß demnach der gelehrte Theologe sowohl, wie der practische Seelsorger, einer biblischen Verbal-Concordanz nicht wohl entbehren könne, wird kein Kundiger bezweifeln. Um so mehr ergeht darum an ein solches Werk die Anforderung, daß es nach Form und Inhalt seinem Zwecke entspreche. Rücksichtlich der Form muß es nämlich so eingerichtet sein, daß das Auffinden der Wörter und Stellen leicht ist. Dies wird erreicht, durch lexicographische Ordnung, durch strenge Trennung des namentlich oder auch nur sachlich Verschiedenen, endlich durch eine nach dem Canon geord-

nete Abtheilung der Stellen, und durch möglichste Correctheit in Angabe derselben. Zum zweckmäßigen Inhalte rechnen wir Vollständigkeit in Bezug auf Wort- und Stellenreichthum, verbunden mit angemessener Kürze. Erstere, die Vollständigkeit, ist erforderlich, damit man nicht vergeblich suche, oder unter dem gefundenen Worte eine oder die andere bezügliche Stelle vermisse; die Kürze aber, damit das Werk nicht durch überflüssige oder fremde Elemente, wozu wir namentlich das in Real-Concordanzen, Commentaren und Archäologien gehörige Material zählen, unnöthig vergrößert, daher für die Anschaffung zu kostspielig und für den Gebrauch zu mühsam werde.

Dies ist das von einer Verbal-Concordanz überhaupt zu Leistende, dem jedoch durch die bisherigen Arbeiten nur annäherungsweise entsprochen worden ist. Mit Recht wird aber von einer neuen Ausgabe eines solchen Buches verlangt, daß es den oben berührten Anforderungen jedesmal näher komme, wo nicht sie ganz erfülle.

Das Gesagte legen wir als Maaßstab unter zur Beurtheilung der vorliegenden neuen Ausgabe der Bibel-Concordanz. Um zu sehen, wie weit ihr Vorzüge vor den bisherigen Leistungen zukommen, haben wir dieselbe mit der in Wien 1825 erschienenen Ausgabe desselben Werkes, der neuesten und besten unsers Wissens, vorzugsweise verglichen, und theilen das Resultat ebenfalls mit.

Was nun die formale Beschaffenheit dieser neuen Ausgabe betrifft, so empfiehlt sich dieselbe durch die lexicalische, streng nach dem Alphabete geordnete Aufeinanderfolge der Wörter. Eine besondere Sorgfalt hat der Herausgeber auf die Unterscheidung der verschiedenen aber gleichförmigen Personen und Sachen verwendet. Die Stellen sind gehörig geordnet, außerdem ist das citirte Wort in demselben gewöhnlich in solcher Verbindung angeführt, daß man den Sinn der ganzen Stelle vor sich hat. Dieselben sind fast durchgehends correct mit verhältnißmäßig

wenigen und leicht verständlichen Abkürzungen. Auch das Format, Druck und Papier ist gut.

Hat diesem nach die neue Ausgabe in Bezug auf die Form größtentheils Vorzüge vor der genannten Wiener Edition, da sie jener in lexicalischer Anordnung, Trennung des zu Unterscheidenden und an Correctheit nachsteht; so vermögen wir dasselbe in Ansehung ihrer Vollständigkeit und Kürze nicht zu behaupten. An Wortreichthum steht sie der Wiener Ausgabe nach: so fehlen die Wörter: **Bamaal, Baraia**, welches bei **Baraias** vorkommen mußte, **Baranias.**

Der Verfasser behauptet, daß er seine Ausgabe mit mehr als 25000 Stellen vermehrt habe. Welche Edition er hierbei berücksichtigt, hat er nicht angegeben. Seine Ausgabe enthält nun zwar mehr Stellen als die Wiener Edition, doch ist die Anzahl im Ganzen nicht beträchtlich und trifft nur die Partikeln, vorzüglich die Präpositonen, weshalb sogar diese Vermehrung eine zwecklose ist, da man unter diesen doch nicht alle Stellen aufnehmen kann und auch nicht suchen wird.

Die Wiener Ausgabe hält sich strenge in den Gränzen einer Verbal-Concordanz; die vorliegende neue Ausgabe dagegen hat die Eigennamen von Ländern und Städten, sonst wichtige Orte und Personen meistens mit kurzen geographischen und respectiven chronologischen Noten versehen. Dürfte dies für Manchen eine willkommene Zugabe sein, so hat er dennoch gegen die Kürze gefehlt und Eingriffe in fremdes Gebiet gethan, was sich an seinem Urheber rächt, denn nun fehlt seinen Anmerkungen selbst die Vollständigkeit, und mit Recht wird gefragt, ob denn die fehlenden archäologischen Erläuterungen z. B. über h. Personen, Orte, Zeiten, über Münzen minder wichtig seien als jene angeführten geographischen, chronologischen, und die hin und wieder z. B. bei „mare“ vorkommenden grammatischen?

Die chronologischen Noten sind, wegen der Bestimmtheit ihrer Angabe bei chronologisch unbestimmten Datis,

größtentheils unrichtig, mitunter auch die geographischen. Ueberhaupt mangelt es ihnen sämmtlich an gesunder Critik. Als Beispiel: bei dem Art. „Iesse" behauptet er, der Ps. 71. scheine von allen der letzte zu sein, und deshalb an das Ende der Psalmen-Sammlung zu gehören. Sodann verweißt er ihn in die Zeit, wo David dem Tode nahe gewesen. Gleich als sei mit David das Psalterium geschlossen. —

Außer dem bekannten Vorworte des Hubert Phalesius hat der Herausgeber seinem Werke zu Eingang noch einige Tabellen, Summarien und sonstige Beilagen angefügt. Die erheblichen von ihnen sind:

1) ein doppelter index chronologicus.
2) eine Inhalts-Angabe der Bücher des A. u. N. T.
3) die Erklärung der Namen sämmtlicher in der Bibel genannten Personen.

Diese Beilagen sind übrigens meist von geringem Werthe und voll von Unrichtigkeiten. Namentlich entbehren die chronologischen Angaben aller Sicherheit und critischen Sichtung, wie er denn im Ernste behauptet, die Welt sei am 23. October anno 4004 vor Chr. erschaffen worden, während er dagegen in der Concordanz selbst bis auf Christus 4054 Jahre zählt; und für die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu noch der längst als unrichtig erwiesenen Meinung anhängt, die 4 Paschafeste annimmt. Das hohe Lied läßt er von Salomo abgefaßt sein, das Buch Tobias von Tobias dem Vater und Sohn, während er dem Buche Esther den Mardochäus und die Esther selbst zu Verfassern anweißt.

Nach allem diesem erhellt, daß die gegenwärtige Ausgabe der Bibel-Concordanz, obgleich sie den gerechten Anforderungen an ein solches Werk bei weitem noch nicht entspricht, dennoch für den Gebrauch, wo ihre formale Beschaffenheit besonders wichtig ist, Vorzüge vor allen bisher erschienenen, selbst vor der übrigens brauchbaren Wiener Edition, hat. Nur darf den beigefügten Noten nicht

unbedingt vertraut werden. Schade, daß der hohe Preis (14 Thlr.), woran die zweckwidrige Einflechtung fremden und wenig brauchbaren Materials eine große Schuld trägt, die nur formalen Vorzüge dieser Ausgabe vor der Wiener Edition in den Schatten zu stellen geeignet ist, und Manchen bestimmen dürfte, dieser ältern bei der Anschaffung den Vorzug zu geben.

S. Vincentii Lerinensis Commonitorium. Iussu et auctoritate Reverendissimi ac illustrissimi Episcopi Culmensis Dr. Anastasii Sedlag denuo editum ab Eduardo Herzog. Vratislavia sumtibus Aderholz MDCCCXXXIX P. 53. c. VI.

Die Verwirrung der Begriffe und der Sprache, welche vorzüglich in dem letzten Jahrzehend auf dem Gebiete der katholischen Theologie in Deutschland herrschend geworden, ist noch fortwährend in der Zunahme begriffen. Der Wahrheit ist jede Unklarheit nachtheilig, und so können auch diese Erscheinungen auf den Katholicismus nur einen nachtheiligen Einfluß ausüben. Es ist bereits dahin gekommen, daß man sich gar nicht mehr wundern darf, wenn ein Mann, der es in seiner theologischen Bildung nicht bis zur Selbstständigkeit gebracht, bei diesen verworrenen Zuständen an der katholischen Lehre überhaupt irre wird. Die Zahl derjenigen aber, welche es bis zu dieser Selbstständigkeit des theologischen Urtheils gebracht haben, ist leider weit geringer, als man gemeinhin annimmt. Wäre sie das nicht: so würde diese Verwirrung die Ausdehnung nicht haben gewinnen können, deren sie sich jetzt erfreut; es würde einer scheinbaren und in Worten vorgehaltenen Orthodoxie nicht in dem Maaße gelingen, die alt hergebrachten katholischen Lehren und Meinungen zu verdrängen, wie dieses täglich noch geschieht; es würde nicht dahin gekommen sein, daß man den Versuch wagen dürfte, eben

durch die Bekämpfung der katholischen Lehre den verlorenen Schein der Orthodoxie wieder zu gewinnen!!

Unter solchen Umständen ist es ohne Zweifel eines der zweckmäßigsten Mittel zur Aufrechthaltung der katholischen Lehre, wenn die unverdächtigen Werke der Vorzeit wieder ans Licht gezogen und von Neuem in Umlauf gesetzt werden. Von diesem Gesichtspuncte scheint auch der hochwürdigste Herr Bischof von Kulm sich haben leiten zu lassen, als er dem Herrn Herzog mit einer neuen Ausgabe des Commonitorii des Vincentius von Lerin beauftragte. Wir sprechen den Wunsch und die Hoffnung aus, daß dieses Beispiel nicht das einzige bleibe, und daß andere Männer, von ihren geistlichen Vorgesetzten dazu aufgemuntert, zu gleichen Unternehmen schreiten werden. Erst hierdurch kann für das deutsche katholische Publicum im Ganzen und Großen der rechte Maaßstab für Orthodoxie und Heterodoxie wieder gewonnen werden, der durch die Verwirrung, welche eine unklare Philosophie und Sprache im Bunde mit einseitigen und Partheibestrebungen, erzeugt hat, sehr Vielen abhanden gekommen ist.

Wie dem Unternehmen selbst, so wünschten wir auch der Ausführung desselben in gleichem Grade unsern Beifall zollen zu können. Allein der gelehrte Herr Editor hat uns hierzu nicht in den Stand gesetzt, er hat sich seine Aufgabe offenbar zu leicht gemacht. Wir haben nichts in dieser neuen Ausgabe als einen bloßen Abdruck des Textes. Der Leser erfährt nichts über das Leben des Verfassers, nichts über den Semipelagianismus, den man ihm zugeschrieben hat, nichts über die Schicksale, Integrität, die Richtigkeit des Textes, der uns hier angeboten wird, überhaupt nichts, was zu einem gemeinnützigern Studium dieses Werkes hinführte. So lobenswerthen Fleiß der Verfasser selbst auf die Klarheit seines Gedankens und die Präcision seines Ausdruckes gelegt hat, so bietet seine Schrift dennoch kein so leichtes Verständniß dar, daß man dieselbe ohne alle Hülfsmittel dem Leser nur anzubieten

brauchte. Gegen die Grundsätze, welche Vincentius von Lerin aufgestellt, ist von Gegnern der katholischen Kirche vieles erinnert worden, was nicht alle Leser, für welche die Ausgabe bestimmt ist, ohne Weiteres zu beseitigen, im Stande sein möchten; wir erinnern an Dr. Lardner*). Manche seiner Aussprüche bedürfen der Erklärung, um nicht mißdeutet zu werden. Wir haben in dieser Zeitschrift in dieser Beziehung eine interessante Erörterung des Jesuiten Rozaven, mitgetheilt. Der Zusammenhang des Ganzen, das Verhältniß der Schrift zu dem Beweise der Wahrheit des Christenthums, um welchen es sich jetzt so lebhaft handelt, bedarf der Auseinandersetzung. Dieses Bedürfniß hat unter Andern die Ingolstadter Ausgabe**) bereits anerkannt, und hat demselben durch besondere Beilagen abzuhelfen gesucht. Die Tübinger Quartalschrift***) und der Katholik†) haben neuerdings lesenswerthe Aufsätze über diesen Gegenstand geliefert, und diese allein zeigen, wie zweckmäßig, ja wie nothwendig, daß von uns Vermißte ist, wenn der Zweck, den die Ausgabe hat, erreicht werden soll.

Eusebii Pamphili Historiae ecclesiasticae libri decem. Ad codices manuscriptos recensuit *Eduardus Bourton*, S. T. P. ss. theologiae nuper professor regius. — Oxonii e typographeo academico. MDCCCXXXVIII. tom. I et II. CII und 758 S. gr. 8. (8 Thlr.)

Die Kirchengeschichte des Eusebius, deren Text mit zahlreichen critischen Noten diese neue Ausgabe darbietet, ist im Jahre 1544 durch die Pariser Ausgabe des Rob. Stepha-

*) S. Lardner Works vol. V London 1827.

**) Diese Ausgabe ist in der Sammlung auserlesener Werke aus den Schriften der h. Väter zu Ingolstadt 1823 erschienen.

***) Ueber die Regel des Vincentius von Lerinum. Jahrgang 1833. 4. Heft. von Gengler.

†) Ueber das Criterium der Katholicität, welches der h. Vincentius in seinem Commonitorium aufstellt. Jahrgang 1837 Februar Heft.

nus zum ersten Male allgemeiner bekannt geworden und hat 115 Jahre später an H. Valesius einen Bearbeiter gefunden, der nicht allein zum richtigen Verständniß dieses wichtigen Werkes durch seinen erklärenden Commentar Vorzügliches geleistet, sondern auch durch Benutzung und Würdigung unserer Handschriften dem Contexte eine vielfach berichtigte Gestalt gegeben hat. Da die folgenden Herausgeber in der critischen Gestaltung des Textes meistens dem Valesius, an einzelnen Stellen auch dem Stephanus gefolgt sind, so scheint es zur Beurtheilung der vorliegenden neuen Recension nicht unzweckmäßig, über die Verschiedenheit jener beiden Texte und über die ihnen zu Grunde liegenden critischen Denkmäler einiges voraufzuschicken. Stephanus benutzte bei seiner Recension zwei Handschriften, den von Valesius so genannten Codex Regius und einen Codex Mediceus, welche jetzt der großen National-Bibliothek zu Paris angehören, und unter Num. 1436 und 1434 eingetragen sind. Da die erstere dieser Handschriften im dreizehnten, die andere aber im sechzehnten Jahrhunderte geschrieben ist, so folgte Stephanus der ältern, und ist nicht inne geworden, daß die jüngere aus einer ältern und reinern Quelle abgeleitet, sein Haupt-Zeuge dagegen ein äußerst unzuverlässiger sei, der gerade, wo er Eigenthümliches aussage, am wenigsten Glauben verdiene. Es ist nämlich der Codex Regius durch die Hand eines Ueberarbeiters gegangen, der minder orthodoxe Stellen verbessern und andere durch eigene Zusätze erläutern wollte, und da noch einige andere Handschriften denselben Character haben, so kann der Regius als das Haupt einer Familie gelten, deren Glieder durch die gute aber unvernünftige Absicht eines Ueberarbeiters von dem Urtexte an unzähligen Stellen abweichen. Zu dieser Entdeckung wurde Valesius theils durch Gelehrsamkeit und critischen Scharfblick, theils und noch mehr durch die Gunst der Umstände geleitet. Denn eine durch seinen Gönner, den damals in Frankreich vielvermögenden Cardinal und Minister Mazarin, zur Be-

nutzung überlassene Handschrift übertraf nicht nur an Alter bei weitem den Codex Regius, indem sie dem zehnten Jahrhundert angehören soll, sondern war auch frei von vielen müßigen Zusätzen und bot viele Lesarten dar, die leicht als die ursprünglichen und unverfälschten gegenüber den abweichenden des Regius zu erkennen waren. Eine Reihe anderer Handschriften stimmten mit dieser an den meisten Stellen überein, namentlich der Mediceus, der Puketianus und Savilianus. Daher trug Valesius kein Bedenken, aus diesen bessern Quellen Vieles zu ändern. So sicher aber auch Valesius für die Critik des Eusebius einen neuen und bessern Weg betreten hat, so ist andrer Seits nicht zu verkennen, daß er seine Aufgabe nur halb gelöst hat. Denn da er den Text der Stephanischen Recension aus seinem handschriftlichen Apparat nur überarbeitet, von keinem Codex aber eine erschöpfende Collation gegeben hat, so bleiben wir an ungemein vielen Stellen, wo er schweigt, zweifelhaft, ob sein mit Stephanus übereinstimmender Text auf den Handschriften der minder verdorbenen Familie beruhen, oder ob Valesius eine Verschiedenheit übersehen habe. Dieser Uebelstand ist auch durch die Ausgaben von Reading und Stroth, die einzigen, welche unter den nach Valesius erschienenen für die Critik von einiger Bedeutung sind, nicht gehoben worden. Denn statt die Haupt-Zeugen noch einmal zu vernehmen oder andere gleich competente auszumitteln und planmäßig zu benutzen, haben beide sich damit begnügt, das critische Material nach irgend einer Seite hin zu vermehren. In so weit hat die neueste Recension vor allen nach Valesius erschienenen einen bedeutenden Vorzug, da sie einen critischen Apparat darbietet, der an Reichhaltigkeit alle weit hinter sich zurücklässt. Um dieses nachzuweisen, wollen wir zuerst alles aufzählen, wodurch die neueste Ausgabe die früheren übertrifft, wobei aber nicht zu vergessen ist, daß wir hier nur die Hülfsmittel zur Critik des Textes berücksichtigen. Vor allem ist lobend anzuerkennen, daß Bourton eine neue

Vergleichung der nach dem Cardinal Mazarin genannten Handschrift (Codex Mazarinaeus) zu Paris hat anstellen lassen. Denn daß der unter diesem Namen von Valesius aufgeführte nicht verschieden sei von einer in der großen Pariser Bibliothek unter Num. 1430 verzeichneten*), davon ist Bourton mit Recht überzeugt gewesen. Durch diese neue Collation lernen wir die wichtigste aller Handschriften der Eusebianischen Kirchengeschichte vollständiger kennen als aus dem Commentar des Valesius, und manche auf das Stillschweigen des letztern basirte Voraussetzungen von den Lesarten des Codex Mazarinaeus werden durch ein ausdrückliches Zeugniß bestätigt oder berichtigt, obgleich wir über eine gute Anzahl von Stellen auch jetzt noch ungewiß bleiben, wie dies immer der Fall ist, wenn ein Herausgeber eine Vergleichung nicht selbst vornehmen kann. Die nämliche Bibliothek besitzt ferner eine Handschrift, welche an Alter dem Mazarinäus nicht weit nachsteht, und in das eilfte, von Montfaucon (Palaeogr. Gr. p. 46.) sogar in das zehnte Jahrhundert gesetzt wird. Stroth sagt von ihr praefat. p. XIX: ope eius editionem multo emendatiorem prodire posse creditur. Die Excerpte, welche Stroth daraus mitzutheilen an der genannten Stelle verspricht, sind nicht erschienen. Wir lernen also die Lesarten dieser Handschrift zum ersten Male durch die neueste Ausgabe kennen, und ersehen aus ihnen, daß sie zu der interpolirten Familie gehört, obgleich sie nicht so stark als der Codex Regius überarbeitet ist. Auch diese Handschrift hat Bourton durch einen Andern verglei-

*) Schon Stroth hat sich nicht irre machen lassen durch folgende im Cataloge der Königl. Bibliothek enthaltene zum Theil unrichtige Notiz: Codex membranaceus, olim Mazarinaeus. Ibi continentur Eusebii historiae ecclesiasticae libri decem. Pauca quaedam initio desiderantur. Folium primum alio pertinet, fortasse ad homiliam aliquam ad illud evangelii: *Pater maior me est.* Is codex, qui nondum collatus est, (wenn das wahr wäre, so hätten wir einen zweiten Mazarinaeus, was ganz unwahrscheinlich) decimo saeculo videtur exaratus.

chen lassen, und daher konnte er nicht an allen Stellen ganz sichere Auskunft über ihre Lesarten geben. Ein besonderer Vorzug der Bourtonschen Ausgabe besteht darin, daß wir den bisher nur mangelhaft gekannten Codex Savilianus so vollständig kennen lernen, als wir vernünftiger Weise wünschen können. Was wir nämlich durch Valesius davon kennen, sind einzelne Varianten, welche der Engländer Savilius am Rande der Stephanischen Ausgabe aus einer ihm gehörenden Handschrift verzeichnet und dem Valesius zur Benutzung überlassen hatte. Diese Handschrift, welche ihr Eigenthümer der Bodley'schen Bibliothek (Num. 2278) zu Orford *) geschenkt hat, ist an Ort und Stelle von Bourton sehr umsichtig verglichen worden, so daß wir sie ihrem Inhalte nach genauer kennen als eine der Französischen. Sie gehört, wie wir schon oben bemerkt haben, zur Familie derjenigen Handschriften, welche von absichtlichen Aenderungen und Zusätzen in der Regel frei geblieben sind. Ueber ihr Alter wird nichts angegeben. Eine zweite Englische Handschrift gehört dem Brittischen Museum zu London, und ist ebenfalls vom Herausgeber zum ersten Male vollständig verglichen worden. In Betreff ihrer Lesarten schwankt sie zwischen der ersten und zweiten Familie. Dasselbe gilt von einer alten Venetianischen (Num. 338), die, wahrscheinlich mit einiger Uebertreibung, ins zehnte Jahrhundert gesetzt wird. Eine Collation hat der Herausgeber sich sowohl von dieser als von zwei andern Italienischen, in Florenz befindlichen Handschriften zu verschaffen gewußt. Von den zwei Florentinischen hat er überdies noch eine ältere von J. Gronov angestellte Vergleichung benutzen

*) Danach ist zu berichtigen, was Stroth Praefat. p. XII. über den Codex Savilianus erwähnt: „quem codicem in charta bombycina scriptum hic idem Vir (Savilius) bibliothecae Oxoniensi, ut ait Valesius, donavit. At cum Oxoniae (Oxonii) plures sint bibliothecae, nescio cui; certe inter libros Savilii qui nunc sunt in bibliotheca Bodleiana eundem non invenio.

können, worüber ein monitum zu Anfang des ersten Bandes uns folgenden Aufschluß giebt: His accedit duorum codicum Mediceorum ab I. Gronovio facta collatio, cuius usum editori benigne admodum concessit vir venerabilis M. I. Routh, s. T. P. coll. Magd. praeses illustrissimus, *cet.* Auf diese Weise ist das critische Material durch Bourton sehr ansehnlich bereichert worden. Von einem so fleißigen Manne läßt sich erwarten, daß er alles, was seine Vorgänger bereits beigebracht hatten, ebenfalls benutzt haben wird. Um unsern Lesern einen Ueberblick des gesammten in der neuen Ausgabe zu Rathe gezogenen critischen Apparats zu geben, wollen wir die kurze Uebersicht desselben mittheilen, welche der vor dem Drucke des Werkes bereits gestorbene Herausgeber auf einem Blatte niedergeschrieben hatte:

A. *Codex Regius Bibliothecae Parisiensis n. 1436. Saec. XIII. a Valesio collatus.* Dieser Codex, das Haupt der interpolirten Familie, liegt dem Text d. Rob. Stephanus zu Grunde.

B. *Codex Mediceus ibid. n. 1434. Saec. XVI. a Valesio collatus.* Stephanus kannte schon diese Handschrift, ließ sich aber durch das höhere Alter der vorhergehenden so imponiren, daß er sie zur Gestaltung des Textes nicht weiter benutzte, als daß er in der Capitel-Abtheilung sich nach ihr richtete.

C. *Codex Mazarinaeus ibid. n. 1430. Saec. XVI. primum a Valesio, iterum huius editionis causa collatus.*

D. *Codex Fuketianus* (so genannt von seinem ehemaligen Besitzer, dem General-Procurator Fouquet, Zeitgenossen des Valesius) *ibid. n. 1435. Saec. XVI. a Valesio collatus.*

E. *Codex Bibliothecae Regiae Parisiensis n. 1431. Saec. X. (vide Montfaucon Palaeogr. Gr. p. 46.) huius editionis causa collatus.*

F. *Codex apud Valesium Savilianus, in Biblio-*

theca Bodleiana hodie servatus, n. 2278. (Auct. e. 1, 9.), ab ipso editore denuo collatus.

G. *Codex olim Regiae Societatis, nunc vero Musei Brittannici, ab ipso editore collatus.*

H. *Codex Venetus n. 338. Saec. X. huius editionis causa collatus.*

I. K. *Duo codices Florentini Bibliothecae Mediceo-Laurentianae Plut. LXX. n. 7 et 20. huius editionis causa collati.*

L. *Editio Genevensis.* Sie ist ein im Jahr 1612 erschienener Nachdruck der Stephanischen Ausgabe, hat aber am Rande Verbesserungen von Christophorson, Bongars und Gruter, und andere ohne Bezeichnung ihrer Urheber. Diese Verbesserungen sind zum größten Theil aus Handschriften geschöpft.

M. *Jonesii lectiones ad calcem editionis Readingianae. Nullius fere pretii.*

N. *Codex Castellani ad calcem ed. Reading.*

O. *Schedae Regiae apud Valesium.* Diese enthalten nur das erste Buch der Kirchengeschichte des Eusebius, sind aber dadurch interessant, daß sie fast überall mit dem interpolirten *Codex Regius* übereinstimmen. Eine neue Vergleichung wäre zu wünschen.

P. *Varr. lectt. ed. Steph.* Damit bezeichnet Bourton die Varianten, welche Rob. Stephanus am Ende seiner Ausgabe unter der Ueberschrift, διαφοραὶ ἐν τοῖς παλαιοτάτοις ἀντιγράφοις εὑρεθεῖσαι, zusammengestellt hat. Eine ganz genaue Vergleichung des Codex Regius und des Mediceus würde sie überflüssig machen: denn daraus, und vorzüglich aus dem letzteren, sind sie entnommen.

R. *Codex Vaticanus, ter quaterve a Valesio citatus.*

V. *Venetus apud Strothium.* Ueber ihn haben wir

nur eine unsichere Kunde. Siehe Stroths Praefat. p. XV.

a. *Margo ed. Genevensis.* So bezeichnet Bourton diejenigen Lesarten, welche mit dem Zeichen γρ. (γράφε) am Rande der Genfener Ausgabe stehen, theils aus Handschriften gezogen, theils Conjecturen.

b. *Bongarsii lectiones in marg. ed. Genev.*

c. Christophorsoni lectiones in marg. ed. Genev.

g. Gruter. Die Gruterschen Varianten, mitgetheilt durch die Genfener Ausgabe, sind aus einer pfälzischen Handschrift genommen, welche einige Zeit nachher von Heidelberg nach Rom gekommen ist.

Noch hatte Bourton eine andere bisher unbenutzte Pariser Handschrift (n. **1437**) vergleichen lassen; da er ihrer aber in seinen critischen Noten nicht gedenkt, so haben die Herausgeber seines Nachlasses es für rathsam gefunden, die Resultate dieser Vergleichung am Ende des zweiten Bandes mitzutheilen. Im Uebrigen ist die Arbeit des verstorbenen Bourton zum Drucke, wie es scheint, fertig gewesen; denn das critische Material ist insgesammt wohl geordnet und zur schnellen Auffassung zweckmäßig zusammengestellt. Dies letztere ist ein Vorzug, dessen alle früheren Ausgaben entbehren. Wenn Bourton seine Arbeit selbst zum Drucke hätte besorgen können, so würde er uns gewiß über die Handschriften, namentlich über die Englischen und Italienischen, bessere Aufschlüsse gegeben haben, als die Vorrede der Leipziger durch Heinichen besorgten Ausgabe (1827) darbietet. Heinichen selbst hat seinen Bericht über die Handschriften und Ausgaben fast wörtlich aus der Vorrede des fleißigen und gelehrten Stroth entnommen. Dann folgt *Henrici Valesii de vita scriptisque Eusebii Caesariensis diatribe*, mit einigen Zusätzen von Heinichen, darauf des Valesius Zusammenstellung der Aussprüche zu Gunsten und zum Nachtheil des Eusebius. In den critischen Noten zum Conterte spricht sich der Herausgeber deutlich und bestimmt über die jedes-

maligen Quellen der verschiedenen Lesarten aus, und wo er keine zuverlässige Auskunft darüber geben kann, hat er dieses ausdrücklich zu bemerken nicht vergessen. Er wird bisweilen etwas breit, und verfällt nicht selten in ein barbarisches Noten-Latein.

Wenn wir bisher vieles zum Lobe der neuen Ausgabe vorgebracht haben, so müssen wir dieses leider auf den reichen darin enthaltenen critischen Apparat und auf eine zweckmäßige Anordnung und Vertheilung desselben in den Noten, worin die Engländer überhaupt viel Geschick zeigen, beschränken. Denn in der Gestaltung des Textes ist Bourton nicht nach festen Grundsätzen verfahren, sondern hat sich nur im Allgemeinen bemühet, für eine von ihm gebilligte Lesart mehrere der in der Regel besseren Zeugen anzuführen, ohne sich in den einzelnen Fällen über vieles andere, was bei der Entscheidung berücksichtigt werden mußte, Rechenschaft zu geben. Die Sprachkenntnisse des Herausgebers, sein Urtheil und critischer Tact halten nicht gleichen Schritt mit seiner Belesenheit und seinem Fleiße. Daher können wir nur theilweise unterschreiben, was in dem Monitum an der neuen Ausgabe gerühmt wird: *Hoc unum scimus, eum* (Bourtonem) *sumpto editionis Heinichianae exemplo, manuscriptorum lectionibus, quas in ordinem redegerat, adiutum, contextum multis in locis si non penitus emendasse, puriorem certe cultioremque quam antea legebatur, effecisse; attamen operi ultimam manum non imposuisse.* Von vielen Stellen kann gerade das Gegentheil behauptet werden, indem barbarische Formen, wie IV. 22, 3 ein unerhörtes παρεισηγάγοσαν, und harte Constructionen aufgenommen sind, allein dergleichen würde nicht zum Nachtheil der neuen Recension angeführt werden können, wenn die Authentie und Ursprünglichkeit solcher Formen und Structuren durch etwas mehr als durch ein Paar Handschriften nachgewiesen wäre. Um jedoch die Methode des neuesten Herausgebers im Einzelnen näher

kennen zu lernen, wollen wir einige Stellen mit ihm prüfend durchgehen. Gleich im Anfange (I. 1, 4) lesen wir bei Bourton: *Ἀλλὰ μοι συγγνώμην ἤδη εὐγνωμόνων ἐντεῦθεν ὁ λόγος αἰτεῖ, μείζονα ἢ καθ' ἡμετέραν δύναμιν ὁμολογῶν εἶναι, τὴν ἐπαγγελίαν ἐντελῆ καὶ ἀπαράλειπτον ὑποσχήσειν.* Von dem Valesischen weicht der neue Text zweimal ab, indem er *εὐγνωμόνων* statt *εὐγνωμονῶν* und *μείζονα* statt *μεῖζον* darbietet. Ueber das erste berichtet der Herausgeber: *εὐγνωμόνων om. Steph. e solo A. qui habet in margine a manu posteriore. Habent diserte* B. C. D. E. F. G. H. I. K. G. c. *Nihil constat de accentu in his codicibus, praeter F. G. In* F. *legimus εὐγνωμονῶν: at* G. *diserte habet, ut supra, εὐγνωμόνων. Valesius dedit εὐγνωμονῶν, et vertit* MODESTA ET INGENUA ORATIO. *Sed συγγνώμην εὐγνωμόνων est* VENIAM CANDIDE IUDICANTIUM, *quod sensui melius convenit, ut vidit Strothius* (vergl. die Note von Heinichen III. Bd. S. 518), *et vox εὐγνώμων ita sonat* (dies gehört zu dem oben gerügten barbarischen Noten-Latein) *in c. 7. prope ad finem.* Wir würden gegen diese Neuerung, welche unseres Wissens nicht von Stroth, sondern von Heinichen ausgegangen ist, nichts zu erinnern haben, wenn man uns belehrt hätte, wie bei dieser Schreibweise der Artikel *τῶν* vor *εὐγνωμόνων* fehlen könnte. Die von Bourton angeführte Parallelstelle, *ὡς ἔγωγε νομίζω πᾶς τε ὃς εὐγνώμων τυγχάνει*, beweist dafür nichts. Eusebius hat nach einem sonderbaren Geschmack mit dem Gleichklang *συγγνώμην ἤδη εὐγνωμονῶν* gespielt, und *λόγος εὐγνωμονῶν* muß nicht mit Valesius übersetzt werden *modesta et ingenua oratio*, wie es nicht heißen kann, sondern *oratio prudenter et caute agens.* Noch weniger können wir der zweiten Neuerung, *μείζονα* für *μεῖζον*, beistimmen. Dieses *μείζονα* soll nämlich ein Accusativ der Mehrzahl sein, und durch das folgende *τὴν ἐπαγγελίαν ἐντελῆ καὶ ἀπαράλειπτον ὑποσχήσειν* bestimmt werden: allein eben weil *μεῖζον* durch diesen Infinitiv-

Satz erläutert und bestimmt wird, so kann nur dieses und nicht das an dieser Stelle ungriechische *μείζονα* stehen. Von den Handschriften, wie sie Bourton vollständig aufführt, hat allerdings die Mehrzahl *μείζονα*, eine hat das richtige *μεῖζον*, zwei andere ebenfalls, aber mit falschem Accent (*μείζον*), eine *μείζων*, und eine von zweiter Hand *μείζω*: allein die Entstehung von *μείζονα* ist so leicht zu erklären, daß hier die Mehrzahl der Handschriften ganz ohne Bedeutung bleibt. Weil nämlich der Accusativ generis feminini *ἐπαγγελίαν* folgt, so meinten die Abschreiber, *μεῖζον* sei ein Schreibfehler und gehöre als Adjectiv zu *ἐπαγγελίαν*, müssen also *μείζονα* oder *μείζω* heißen. Schon Stroth und Heinichen zeigen sich geneigt, das unrichtige *μείζονα* aufzunehmen, und durch sie hat Bourton sich irre leiten lassen.

Aerger hat sich Bourton an der Stelle II. 2, 3 versehen, welche wir so bei ihm lesen: *ταύτης δ'οὖν ἀπωσαμένης τὸν προσαγγελθέντα περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγον τῆς Ῥωμαίων βουλῆς, τὸν Τιβέριον — μηδὲν ἄτοπον κατὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας ἐπινοῆσαι.* Die Verwerfung einer unzweifelhaften Verbesserung des Valesius im Anfange des Satzes (*ταύτῃ* statt *ταύτης*) glaubt Bourton durch folgende Bemerkung rechtfertigen zu können: Valesius inquit, „procul dubio scribendum est *ταύτῃ δ'οὖν*, quam emendationem confirmat Nicephorus; sic enim ait, *οὕτω δὲ τῆς συγκλήτου βουλῆς ἀποβαλομένης τὸν περὶ τοῦ σωτῆρος λόγον.*“ Vereor tamen, ut Nicephorus et Valesius Eusebii verba rite intellexerint. Dixerat quidem noster, *Divinae doctrinae praedicatio non indigebat humana auctoritate*: deinde pergit, *cum igitur haec*, sc. doctrinae divinae praedicatio, *reiecerat*, quasi sibi inutile *senatus Romani effatum.* Bourton hat demnach *ταύτης* auf das vorhergehende *θείου κηρύγματος διδασκαλία* bezogen und *ἀπωσαμένης* nicht mit dem folgenden *βουλῆς* verbunden, sondern mit *ταύτης*, so daß er den Zusatz *τὸν προσαγγελ-*

θέντα bei *λόγον* ganz übersehen und vergessen haben muß: denn *τὸν προσαγγελθέντα περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγον τῆς Ῥωμαίων βουλῆς* kann nimmermehr Senatus Romani de salvatore nostro effatum heißen. Demnach gehört *ἀπωσαμένης τῆς Ῥωμαίων βουλῆς* zusammen, und *ταύτης* ist Schreibfehler statt *ταύτῃ*, d. h. *hac ratione*, was Nicephorus durch *οὕτω* wiedergibt; *ταύτῃ* ist aber durch die Abschreiber in *ταύτης* geändert worden, weil das nachstehende *ἀπωσαμένης* sie zu dem Wahne verleitete, einen sogenannten Genitivus absolutus vor sich zu haben. Die Entstehungsweise von *ταύτης* mußte also nachgewiesen, aber der offenbare Schnitzer durfte nicht im Texte (auch Heinichen hat ihn daraus nicht entfernt) geduldet, noch weniger aber dem Valesius und Nicephorus ein Mißverständniß des Gedankens Schuld gegeben werden.

Noch weniger weiß der neueste Herausgeber an solchen Stellen zu helfen, wo ihm seine Vorgänger noch nicht vorgearbeitet haben. Zum Belege führen wir von vielen nur eine an, nämlich II. 6, 7. *Ὁ δὲ, προῄδει γὰρ αὐτῶν τὴν ταραχὴν, τῷ πλήθει τοὺς στρατιώτας ἐνόπλους ἵστησιν, ἐσθήσεσιν ἰδιωτικαῖς κεκαλυμμένους ἐγκαταμίξας. Καὶ ξίφει* cet. Bourtons Note zu dieser aus des Flavius Josephus jüdischem Kriege von Eusebius mitgetheilten Stelle lautet, wie folgt: *ἵστησιν.* Ita edd. B. C. D. F. G. om. A. E. H. I. K. Ioseph. Nicephorus. Hanc vocem lubens e textu expulissem, ni codices obstarent. Si genuina sit (*est*), Eusebio soli debetur: Iosephus enim *τῷ πλήθει* cum *ἐγκαταμίξας* coniunxit, quod multo melius est quam (quod vix Graecum est) *ἵστησι τοὺς στρατιώτας τῷ πλήθει.* Dagegen bemerken wir, daß Bourton von seinem Standpuncte durchaus nicht berechtigt ist, das Verbum *ἵστησιν* fort zu wünschen: denn dadurch würde er das Verbum finitum für den Satz verlieren, und die ganze Construction würde zerfallen. Ferner irrt er darin, daß er *ἵστησι τοὺς στρατιώτας τῷ πλήθει* verbindet, was gar nichts

heißt: vielmehr müssen wir τῷ πλήθει von ἐγκαταμίξας abhängen lassen, auch wenn wir ἵστησιν beibehalten: *ponit milites armatos multitudini vestibus civilibus occultatos admiscens.* Alles aber genau erwogen, so bleibt kein Zweifel übrig, daß ἵστησιν zu tilgen ist: denn abgesehen davon, daß es leicht aus ἐσθήσεσιν (im Mittelalter sprach man dieses ἰσθίσισιν) durch Dittographie entstehen konnte und in einer guten Anzahl von Handschriften auch wirklich fehlt, so kommt hier der sehr beachtenswerthe Umstand hinzu, daß erstens der Original-Schriftsteller (Josephus), den Eusebius ausschreibt, und zweitens ein jüngerer (Nicephorus), der wieder den Eusebius ausschreibt, von dem Verbum nichts haben, und daß dieses für den Gedanken und die Construction der Worte völlig unnütz und störend erscheint, sobald folgende richtige Abtheilung der Satzglieder, wie sie freilich noch in allen Ausgaben fehlt, hergestellt ist: Ὁ δὲ, προῄδει γὰρ αὐτῶν τὴν ταραχὴν, τῷ πλήθει τοὺς στρατιώτας ἐνόπλους ἐσθήσεσιν *) ἰδιωτικαῖς κεκαλυμμένους ἐγκαταμίξας, καὶ ξίφει μὲν χρήσασθαι κωλύσας, ξύλοις δὲ παίειν τοὺς κεκραγότας ἐγκελευσάμενος, σύνθημα δίδωσιν ἀπὸ τοῦ βήματος. Alle Participien, ἐγκαταμίξας und κωλύσας und ἐγκελευσάμενος, gehören jetzt, wie es sich gebührt, zu dem Verbum finitum δίδωσιν. Was Stroth und Heinichen über diese Stelle sagen, verdient keiner Erwähnung.

Aehnliche Mißgriffe und Verirrungen könnten wir aus Bourtons Noten in Menge aufzählen, allein selbst diese

*) Mit Recht zieht Bourton das handschriftliche ἐσθήσεσιν, was auch bei Josephus und Nicephorus steht, der Conjectur des Valesius ἐσθῆσιν vor. Das Abstraktum nämlich vertritt die Stelle des Concretum, ἐσθησις statt ἐσθής, ein Gebrauch der bei spätern Schriftstellern, und besonders im Plural, sehr beliebt ist. Valesius spricht sein *mendose* über die längere Form aus, und durch diese Zuversicht haben sich Stroth und Heinichen so einschüchtern lassen, daß auch sie ἐσθῆσιν gegen alle Auctorität in den Text aufnehmen.

wenigen würden wir nicht aufgedeckt haben, wenn wir bei unserer Beurtheilung nicht den Zweck verfolgt hätten, die Leser derselben darauf aufmerksam zu machen, was sie in der neuesten Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius wirklich finden, und was sie hinwiederum darin vergeblich suchen werden. Schließlich haben wir noch zu erwähnen, daß diejenigen, welche Bourtons Nachlaß zum Drucke befördert haben, die erläuternden Bemerkungen der früheren Herausgeber zusammenstellen und nächstens veröffentlichen wollen. Da haben wir aller Wahrscheinlichkeit nach eine mechanische Fabrik-Arbeit zu erwarten, wo Valesius und die interpretes minorum gentium bunt durch einander laufen werden. Die äußere Ausstattung, wie wir dieses an Englischen Werken schon lange gewohnt sind, ist musterhaft und prachtvoll, allein der Corrector hat außer kleinen Versehen auch einige störende Fehler zu berichtigen vergessen. Der Preis ist übermäßig hoch.

Handbuch des kathol. und protestant. Kirchenrechts. Mit geschichtlichen Erörterungen und steter Hinsicht auf die kirchlichen Verhältnisse der deutschen Bundesstaaten, namentlich des Königreichs Baiern. Von Dr. Sebald Brendel. Kgl. Baier. Apellationsgerichtsrathe, vormals Prof. an der Hochschule zu Würzburg. Dritte durchaus neu bearbeitete und vermehrte Auflage. In drei Abtheilungen. Bamberg 1839. Literarisch-artistisches Institut. gr. 8. 399. S. —

Die vorliegende Schrift liefert die erste Abtheilung der dritten Auflage des Handbuches des kathol. und protest. Kirchenrechtes, die sich als eine durchaus neu bearbeitete ankündigt, daher des Vergleiches mit der frühern überhebt. Den Herrn Verfasser „bestimmten die Mahnungen der Zeit, verbunden mit jenen der Verlagshandlung, dann die Ermunterung und Unterstützung seiner Freunde, das alte

Vorhaben in's Werk zu setzen." Das war nämlich schon sieben Jahre früher gereift. „Die besonders seit der zweiten Auflage dieses Handbuchs im Jahre 1827. ihm gewordene Ueberzeugung, daß er ein für die Wissenschaft und Praxis nicht ganz unbrauchbares Werk geliefert hatte, verlieh ihm neuen Muth, bei einer etwa nothwendigen weitern Auflage dem festgesetzten Ziele mit möglichem Eifer entgegen zu streben." Jene bestimmenden Mahnungen der Zeit und das besondere festgesetzte Ziel, zu dessen Erstrebung die Ueberzeugung von der Brauchbarkeit des Werkes neu ermuthigte, gibt die Vorrede nicht an und sie werden aus dem Inhalte des Buches müssen ermittelt werden; jeden Falles können wir aus diesen Aeußerungen entnehmen, wie ja, auch wenn nicht ähnliche abgegeben sind, bei jedem Werke dieser Art sofort anzunehmen ist, daß größere Brauchbarkeit für Wissenschaft und Praxis, wo nicht der Haupt-, so doch der Mitzweck der Arbeit war. In jeder Wissenschaft kann, wenn bereits mehr oder minder brauchbare Handbücher darüber bestehen, das Erscheinen eines neuen nur den nämlichen Zweck haben. Er wird erreicht durch Inhalt und Form. In beiden Beziehungen bietet gerade das Kirchenrecht noch ein weites Gebiet dar. Seit seiner frühern Blüthe sind an den Gegenständen, womit es sich beschäftigt, manche und erhebliche Veränderungen vor sich gegangen; alle Wissenschaften haben einen Umschwung erhalten, ihre Behandlungsweise ist eine ganz andere geworden und es ist ein ganz anderes wissenschaftliches Bedürfniß erwacht. Obgleich nun schon verschiedene Werke erschienen sind, welche hierin zu genügen suchten; so läßt sich doch, da wir über ihren Werth durchaus nicht absprechen wollen, schon im voraus nicht erwarten, daß dadurch alles erschöpft und nun nichts mehr zu leisten sei. Tiefer eindringen in den Geist der Kirche, nicht in einzelnen Gliedern und Erscheinungen, sondern in ihrem Ganzen und ihrem großen Leben, in ihren Lehren und Anordnungen und derselben Beziehungen

zu den Lebensverhältnissen und was aus diesen darnach werden soll und was in der derben Wirklichkeit daraus werden kann, und dann von diesem Standpuncte aus und mit diesem Geiste ihre Rechtslehren entwickeln, ihre innere Geltung und den wirklichen Bestand zeigen, sie in einem lichtvollen und harmonischen Ganzen darstellen und beleuchten: dieses Alles wird noch viele tüchtige Kräfte beschäftigen, bis diese Wissenschaft als ihrer Vollendung nahe wird gelten können. Hieraus nun nehmen wir auch den Maaßstab zur Beurtheilung der wissenschaftlichen und practischen Brauchbarkeit eines neuen Werkes dieser Art. Es muß vorausgesetzt werden, daß die Grundlehren der Kirche, so wie die allgemeinen Rechtslehren, ihrem Inhalte nach sattsam bekannt und richtig aufgefaßt sind; doch das genügt nicht: sie müssen in ihrem Wesen durchdrungen und in ihren verschiedenen Beziehungen zu einander mit Klarheit erkannt sein. Ersteres ist die geringste Forderung und die unterste Bedingung, Verstöße zu vermeiden, und ohne Letzteres kann nur zufällig für Wissenschaft und Praxis ein Gewinn und Fortschritt gemacht und wird ein nothdürftig zusammengefügter Bau, doch nicht ein eigenthümliches, wissenschaftliches Ganze, aufgeführt werden. Wer auf diesem Wege Neues heraufförderd, oder das Alte überzeugender begründet und in ein helleres Licht stellt, wird mit seinem Erzeugnisse, auch wenn ihm andere Vorzüge abgehen, den Sachkennern willkommen sein. Wer das nicht kann, wird noch mit Dank begrüßt werden, wenn er die Wissenschaft und Praxis durch eine mehr zweckmäßige Behandlung weiter fördert. Dieses glauben wir erreichbar durch eine leichte und der Natur der Sache entsprechende Uebersicht der Haupttheile, durch eine einfache, klare und streng wissenschaftliche Anordnung bis in's Einzelne, so viel möglich nach einem durchlaufenden System und so zugleich, daß der Leser gewiß wird, es sei wenigstens kein wesentlicher Punct übergangen: dann durch eine natürliche, leicht faßliche, bestimmte und prä-

cise Darstellung mit genauer und scharfer Bestimmung der Begriffe. Daß auch auf diesem Wege der Wissenschaft und Praxis gedient werden könne, werden wir nicht näher erhärten müssen und nun zu unserm Werke übergehen können.

Den Plan des ganzen Werkes hat der Herr Verf. in §. 69. entworfen und in der Vorrede näher angegeben, wie die Ausführung vor sich gehen werde. Es zerfällt in drei Abtheilungen: In der ersten wird nach der Einleitung die Verfassung und Verwaltung der kath. Kirche im Allgemeinen behandelt und in einem Anhange jene der griechischen Kirche besprochen; in der zweiten folgt die Darstellung der Verfassung und Verwaltung der protest. Kirche, die Lehre über das Verhältniß der Kirche zum Staate, dann wird das gegenseitige Verhältniß der verschiedenen Kirchen zu einander in Erwägung gezogen und ein Anhang beschäftigt sich mit der „jüdischen Kirchengesellschaft;" die dritte betrachtet den kirchlichen Stand im Allgemeinen, dann die Eigenschaften, die Rechte und die Stellung der Geistlichen, handelt von den kirchlichen Personen, Gemeinheiten; dann folgen die heiligen Handlungen, die gottesdienstlichen Acte in ihrer rechtlichen und sonstigen Beziehung, eben so werden die kirchlichen Sachen, kirchl. Institute und namentlich die kirchlichen Vermögensrechte abgehandelt. Das Ganze schließt eine Abhandlung über die kirchliche Jurisdiction.

Diese Abtheilungen hat der Herr Verf. nicht speciell gerechtfertigt. Er ist (§. 69.) der Meinung: „Es dürfte schwerlich gelingen, eine in jeder Hinsicht befriedigende Methode in der Darstellung zu finden," und glaubt: „diejenige werde den meisten Beifall verdienen, durch welche von den allgemeinen, zum Theil oft schon bekannten Standpuncten aus, zu den besondern Verzweigungen leicht übergeführt wird, und zuletzt beide wechselseitig durch einander erleuchtet werden." Das ist eine äußere practische Rücksicht, wodurch leichtere Auffassung des Ganzen erzielt

werden kann. Eine Durchführung dieser Art wollen wir für diejenigen, welche die Lehren dieser Wissenschaft lernen oder practisch anwenden wollen, unter der Bedingung nicht mißbilligen, daß nicht Fremdartiges zusammengefügt und Zusammengehöriges getrennt wird, und daß bei dem Streben nach leichterer Uebersicht die Einsicht in die Sache nicht leidet, welchen Klippen auszuweichen, gerade im Kirchenrechte schwierig ist. Wie glücklich sie der Herr Verf. vorbeischiffte, wird bei der Durchsicht dieser Schrift bemerklich werden. In der vorgelegten Eintheilung glückte es ihm nicht. Denn nachdem von der Verfassung und Verwaltung der kath. und protest. Kirche und von ihrem Verhältnisse zu einander und zum Staate gehandelt worden ist, soll die Lehre von dem kirchlichen Stande folgen, als gehörte sie nicht wesentlich mit zu jener über die Verfassung. Dann werden nach den Lehren über die kirchlichen Sachen u. s. w., d. h. über einen Theil der Objecte der Thätigkeit der Kirchengewalt, oder der Verwaltung, die Lehren über die kirchliche Jurisdiction vorgetragen, als gehörten sie nicht zu jenen über die Verwaltung. Was durch diese Anordnung für die leichtere Auffassung gewonnen werden mag, geht gewiß für die überzeugende Einsicht und die klare Anschauung des Ganzen und des Einzelnen verloren. Auch ist es nicht zu billigen, daß die Lehren über das Verhältniß der verschiedenen Kirchen zu einander und zum Staate zwischen jene über Verfassung und Verwaltung im Allgemeinen und im Besondern eingeschaltet wird, weil beide so ganz verschiedenartig sind, daß erstere weder als zur Verfassung, noch auch als zur Verwaltung gehörig gedacht werden können. Diese Unwissenschaftlichkeit hat denn auch den Nachtheil, daß Wiederholungen, denen doch der Herr Verf. (§. 69.), „weil sie die Uebersicht erschweren," ausweichen wollte, unvermeidlich sind und, was noch wichtiger ist, die Ueberzeugung wenigstens bis an das Ende der 2. Abth. suspendirt bleiben muß. Sollen sie aber vermieden werden; so können die Lehren

über Verfassung und Verwaltung in den 2. ersten Abtheilungen nicht vollständig vorgetragen und nach dem gegenwärtigen Stande der Dinge erhebliche Fragen, die sich eben aus der Natur und dem Wechsel jener Verhältnisse ergeben, nicht abgethan werden. Das fühlte der Herr Verf., vielleicht unbewußt, und hat an jeder einschlägigen Stelle jene äußern Beziehungen, so jedoch hervorgehoben, daß später in der besondern Abhandlung das Nämliche wird wiederkehren müssen. Die Rücksicht, ob auf dem Standpuncte der Wissenschaft von einer Kirche als moralischer Person mit bestimmten Rechten gesprochen werden könne, bevor erkannt ist, daß sie wirklich als solche sein und Rechte haben könne, wollen wir nur erwähnen, obgleich noch Einige auch in der Wissenschaft von einer solchen Frage nichts hören wollen.

Diese erste Abtheilung in 139. §§. zerfällt in die Einleitung und in das erste Buch des Werkes.

Die Einleitung bespricht in den 6. ersten §§. die einleitenden Begriffe, dann die Quellen, die Literatur, die Hülfswissenschaften und die Methode bis §. 69.

Sie beginnt mit „Religion und Religiosität" (§. 1.) und mit der „allgemeinen Erkenntnißquelle der Religion, der Religionswissenschaft" (§. 2.). Beides hätte sie ohne Nachtheil für die Kirchenrechts-Wissenschaft ebenso gut übergehen, als mit der Erschaffung des Menschen und mit dem Sündenfalle anheben können. — Religion wird objectiv „als Inbegriff von Wahrheiten über das Verhältniß des Menschen zu Gott und zur göttlichen Weltordnung" genommen, im Gegensatze von Religiosität, „welches Wort man als etwas Subjectives gebraucht, in so fern sich nämlich die Religion durch solche Gefühle, Gesinnungen und Handlungen kund gibt, welche den erkannten religiösen Wahrheiten entsprechen." Die Religion ist, je nach der Quelle, Vernunftreligion, „deren systematische Zusammenstellung Religionsphilosophie heißt," oder eine positive, „welche wieder die geoffenbarte ge-

nannt wird, in so fern sie durch besondere Veranstaltung Gottes den Menschen mitgetheilt, von ihnen gemeinsam im Bewußtsein ergriffen und in das Leben eingeführt wurde." Diese Religion, vermuthen wir nach der Ueberschrift, wird in ihrer systematischen Zusammenstellung Religionswissenschaft heißen sollen, die man richtiger Theologie zu nennen pflegt. Sollten diese Begriffe Einfluß auf die folgenden Lehren haben: so mußten sie wenigstens genauer und richtiger gegeben werden. Religion wird zwar zuweilen im objectiven Sinne als Inbegriff von Wahrheiten angedeuteter Art genommen; richtiger aber ist es, sie nur im subjectiven Sinne zu nehmen, und zwar nicht einmal als Erkenntnisse des Menschen über Gott und über sein und der Welt Verhältniß zu Gott, sondern als die innere Stimmung des Gemüthes und die Gesinnungen, welche er in Folge jener Erkenntnisse gegen Gott hat, und die Aeußerung dieser innern Verehrung in seinem ganzen Thun. Ist nun ein Begriff von Religion auf die Kirchenrechtslehren von Einfluß, so ist es eben dieser. Denn die innere Gottesverehrung und das Recht, nach derselben alle seine Handlungen einzurichten, ist gerade dem Menschen das unantastbarste Gut und sein wichtigstes Recht, woraus sich zugleich das Verhältniß zu seiner Kirche und dieser wieder zum Staate und zu jeder andern Person ergibt. Diese Religion hat sich der Herr Verf. unter Religiosität gedacht; allein wie kann sich jener Inbegriff von objectiven Wahrheiten durch Gefühle, Gesinnungen und Handlungen kund geben? Die Erkenntniß dieser Wahrheiten kann sich in diesen Weisen kund geben, nicht aber der Inbegriff der objectiven Wahrheiten selbst. Auch sind die Wahrheiten über das Verhältniß des Menschen zu Gott und zur göttlichen Weltordnung nicht die einzigen Wahrheiten, welche zur Religion im objectiven Sinne gehören, sondern es kommen noch dazu die Wahrheiten über Gott selbst und über das Verhältniß der Welt insbesondere zu Gott. Der Beisatz: „über das Ver-

hältniß des Menschen zur göttlichen Weltordnung," ist zu vag und kann zu Mißverständnissen Anlaß geben. Bei der Bestimmung des Begriffes von geoffenbarter Religion wird der Begriff von Religion auf einmal umgeändert in den Begriff von, durch göttliche Offenbarung gewonnenen Erkenntnissen, doch nicht rein geschieden: sie erscheint als Inbegriff der objectiven Wahrheiten, der Erkenntnisse und der Gesinnungen, was „gemeinsam im Bewußtsein ergriffen und ins Leben eingeführt" genannt wird. Was die nähere Bestimmung: „gemeinsam im Bewußtsein ergriffen," zu bedeuten habe, ist nicht abzusehen. Soll die Religion nicht eine geoffenbarte sein, wenn sie nicht gemeinsam von den Menschen, an welche die Offenbarung erging, im Bewußtsein ergriffen wird? Oder was soll das „gemeinsam im Bewußtsein ergreifen" heißen? Wer nicht schon anderswoher besser weiß, was unter den bisher besprochenen Dingen zu denken ist, wird hier weder einen bestimmten, noch auch einen richtigen und viel weniger einen vollständigen und klaren Begriff davon erhalten. — Wie die beiden §§. selbst, so konnten auch die beiden Noten dazu um so füglicher wegbleiben, als sie dem Texte fremd sind. Die eine bemerkt zum ersten §., daß Cicero N. D. II. 28. das Wort Religion von relegere, Lactantius aber von religare wieder an Gott knüpfen, ableitet, also es gerade nicht in dem Sinne nimmt, in welchem es im Texte steht. In der zweiten laufen die Begriffe wieder durch einander, indem es heißt: „Die Religion ist das höchste Gemeingut der Menschheit," (ist sie dies objectiv oder subjectiv?); „sie kann eigentlich nur als durch gegenseitige Mittheilung und Aneignung entstanden gedacht werden." Kann sie dies nur als der Inbegriff jener Wahrheiten, oder kann es nur die Erkenntniß, oder nur die aus der Erkenntniß entstehende Gemüthsverfassung und der Handlungsweise des Menschen, und warum kann sie nur als durch gegenseitige Mittheilung entstanden gedacht werden? Hatte der erste Mensch

nicht Religion in jedem Sinne des Wortes, und durch welche Gegenseitigkeit war sie in ihm entstanden? Wie kommt ferner das Gefühl des Bedürfnisses eines höhern Unterrichtes, wovon diese Note noch spricht, und die übrigens allbekannte Aeußerung Plato's im Epinomos: „der Mensch kann sich zwar die Verehrung und Liebe Gottes eigen machen, aber nur, wenn sie ihn Jemand lehrt; Niemand wird sie aber lehren können, „wenn ihm nicht ein Gott beisteht," in das Kirchenrecht? Schien es erforderlich oder zweckmäßig, auf die Nothwendigkeit einer höhern Offenbarung aufmerksam zu machen; so mußte dieses gründlicher geschehen: als es die Note thut, und mußte die Hinweisung auf die altägyptischen und persischen Religionssysteme und auf die griechischen, römischen und germanischen Mythologieen unterbleiben, oder mußten diese doch den vor der Vernunft gerechtfertigten Offenbarungen so gegenübergestellt werden, daß sie in ihrem wahren Lichte erschienen und gehörig gewürdigt wurden, weil die Gleichstellung, wie sie sich hier zeigt, gerade diejenigen, welche eines solchen nachhinkenden Unterrichtes beim Studium des Kirchenrechtes noch bedürfen, dadurch schädlich werden kann, daß sie wirkliche und erwiesene Offenbarungen mit den vorgeblichen und erdichteten auf eine Linie stellen, welche Versuchungen wir nicht als die Absicht des Hrn. Verf. ansehen können.

Die vier folgenden §§. (3—6) beschäftigen sich mit den zur Einleitung gehörigen Begriffen von Kirche, von der Verschiedenheit der christlichen Kirchen, von Kirchenrecht, Kirchenrechtswissenschaft und ihrer Eintheilung. — Hier werden (§. 3.) „Religionsvereine oder Gesellschaften", welche sich übrigens natürlich und nothwendig von selbst bilden, „in der christlichen Sprache Kirche" genannt. Dieses ist nicht der *christliche* Sprachgebrauch; sondern derselbe beschränkt jenen Ausdruck auf die Religionsvereine der *Christen* mit einer eigenthümlichen beschränkten Bedeutung. Erst wieder in der neuern Zeit, als man die

Lehren des Christenthums so verallgemeinerte, daß die positive göttliche Grundlage hinweggedacht wurde und man in einem modificirten philosophischen Religions-Systeme ein Substrat gewonnen hatte, das man noch für ein christliches ausgab, dem aber alle möglichen Religions-Systeme bequem untergeordnet werden konnten, war es möglich, auch von einer jüdischen oder muhamedanischen Kirche zu sprechen und endlich dann auch, wie hier, jede beliebige Vereinbarung zu einem religiösen Zwecke Kirche zu nennen. Es ist daher nicht zu billigen, daß christliche Schriftsteller fortfahren, die Eigenthümlichkeit dieses Begriffes zu verwischen und das Wort in einer andern Bedeutung einzubürgern. Will man aus Rücksicht auf die allgemeine Bedeutung von ἐκκλεσία sie auch dem Worte „Kirche" unterschieben: nun! so mag man dabei beharren; allein dann benenne man auch z. B. unsere Deputirten-Versammlungen, unsere Kammern, Concilien u. s. w. so, da nicht der religiöse Zweck die Gesellschaft zur ἐκκλεσία macht, und dann beachte man, daß dieser Begriff von Kirche nicht in ein katholisches und protestantisches Kirchenrecht gehört und daß man keine nichtchristliche religiöse Gesellschaft aufweisen kann, die sich selbst Kirche nennt. Wenn es von dem Entstehen einer solchen religiösen Gesellschaft heißt: „Die Gemeinschaftlichkeit liegt schon in der Natur der Religion selbst;" so ist wieder Religion nicht nach dem an der Spitze des Werkes aufgestellten Begriffe (objectiv) zu denken, weil von der Gemeinschaftlichkeit des Inhaltes objectiver Religionswahrheit nicht gesprochen werden kann und weil darauf folgt: „daher tritt diese auch nothwendig nach Außen hervor; die innere Uebereinstimmung hinsichtlich gewisser Wahrheiten führt nothwendig zu äußern Vereinen von gleichgesinnten Menschen, welche sich durch gewisse Zeichen und Symbole als solche erkennen und zur Belebung, Erhöhung und Befestigung der durch die Religion erzeugten und gebotenen Gesinnungen und Handlungsweisen gemeinsame Mittel wählen, und äußere

Einrichtungen treffen." Die Inconsequenz, Ausdrücke im Verlaufe der Schrift in andern Bedeutungen zu gebrauchen, als davon aufgestellt worden sind, kann nur da eintreten, wo die Begriffe nicht gehörig aufgefaßt und von einander geschieden sind, was mit seinen Folgen in einem wissenschaftlichen Werke und namentlich in einem Rechtslehrbuche nicht wahrgenommen werden sollte. Was die Entstehung der Religionsgesellschaften selbst angeht, so liegt die Gemeinschaftlichkeit nicht in der Natur der Religion, man mag sie subjectiv als Inbegriff der Erkenntnisse oder als innere Gottesverehrung denken, sondern in der Natur des Menschen; d. h. dieser fühlt sich aufgefordert, seine Ueberzeugungen und Gesinnungen auf Andere zu übertragen, und das um so mehr, je größern Werth sie in seinen Augen haben. Das läßt die Möglichkeit des Entstehens von religiösen Vereinen begreifen, noch nicht aber die Nothwendigkeit des Entstehens von Vereinen von gleichgesinnten Menschen, die sich durch Zeichen und Symbole erkennen und zur Förderung der Religion gemeinsame Mittel wählen und äußere Einrichtungen treffen. Dieses äußere Zusammenverbinden wird noch von den Lehren selbst abhängen; denn fordern diese einen solchen äußern Verband nicht, oder verwerfen sie ihn sogar, so kann er nicht zu Stande kommen. So konnte es geschehen, daß z. B. die Griechen und Römer Religion hatten, allein keine Idee von religiösem Verein und von einer Kirche erhielten, und daß sie zwar äußerlich verbunden waren, jedoch nicht oder nur zufällig durch Religion, sondern an sich durch die Idee von Staat, mit dem die Religion verschlungen war. Man sieht, daß einzelne, von der christlichen Kirche abgezogene, äußere Merkmale auf einen willkührlichen, als von selbst entstanden gedachten Religionsverein übergetragen sind. Ob damit etwas für das System gewonnen sei, muß sich im Verfolge zeigen: so viel ist sicher, daß der aufgestellte Begriff von Kirche, der im Kirchenrechte doch wesentlich ist, nicht wissenschaft-

lich gewonnen ward. Bei der Bestimmung der Begriffe von christlicher Religion und Kirche äußert sich jener Einfluß noch nicht. Die christl. Religion ist: „die von Gottes Sohn Jesus Christus geoffenbarte, den Aposteln und Jüngern besonders zur Verbreitung in alle Welt mitgetheilte," und die christl. Kirche: „die gemäß des (dem ꝛc.) vom Religionsstifter erhaltenen Auftrages auf jene Offenbarung gegründete Religionsgesellschaft" (§. 4.). Die Entstehung der christlichen Kirche hat also ihren Grund nicht in einer natürlichen Nothwendigkeit der christl. Religion selbst, sondern in dem Willen und in dem Auftrage Jesu Christi, und ihre Einrichtung, wenigstens in den wesentlichen Theilen, ebenfalls, weil die Kirche, „auf jene Offenbarung" gegründet ist. Der hier angedeutete Begriff von der christl. Kirche ist namentlich im katholischen Kirchenrechte von Wichtigkeit und da ihn, anscheinend wenigstens, jener von Kirche im Allgemeinen nicht modificirt hat, so konnte dieser (der allgemeine), ja er mußte, um der Wissenschaftlichkeit willen, so wie Alles was damit im Zusammenhange noch gesagt ist, um so mehr wegfallen, weil es den weniger Aufmerksamen verleiten kann, das natürliche, oder besser: das zufällige Entstehen und Entwickeln auch auf die christliche Kirche zu übertragen, oder es mußte doch bemerkt werden, daß dies auf die katholische Kirche nicht anwendbar wäre; es sei denn, daß es die Ansicht des Hrn. Verf. war, den Willen und den ertheilten Auftrag Jesu nicht als Ausschluß der Rathschlüsse Gottes in Betreff der Welterlösung, sondern als einen natürlichen und sich von selbst den Menschen darbietenden Plan anzusehen, weil Jeder, der religiöse Wahrheiten verbreite, auch nothwendig und von selbst zu dem Plane der Stiftung einer Kirche hingeführt werde. Dann aber wird diese Ansicht bestimmt hervorgehoben und bewiesen werden, dann ist ferner der aufgestellte Begriff von christl. Kirche nach der kathol. Ueberzeugung falsch und verwerflich und kann schon von vorn herein kein System des ka-

thol. Kirchenrechtes erwartet werden. Wir wollen dieses jedoch hier fallen lassen und den Begriff betrachten, wie er vorgelegt ist. Nach seiner Wichtigkeit hätte er hier genauer, wichtiger und vollständiger aufgestellt werden müssen. Wir meinen nämlich so, daß er, freilich immer nur als Postulat aus der Wissenschaft, worein er eigentlich gehört, aus der Theologie, in einer Weise geschöpft worden wäre, daß alle wesentlichen Bestandtheile, welche den Kern für das ganze Kirchengebäude enthalten, bestimmt und überzeugend vor die Augen getreten wären. Das hätte füglich in dem Raume geschehen können, der bis dahin Fremdartiges ungehörig eingenommen hat. Wer schon den erforderlichen Begriff mitbringt, kann sich ihn zwar aus dem Angedeuteten wieder entwickeln, was ihm aber das System, auch um seiner selbst willen, hätte thun müssen, doch wird er zugleich bei dieser Arbeit durch Inhalt und Haltung des Vortrages nicht unterstützt, sondern eher gestört. Denn wie soll er sich das: „gemäß des erhaltenen Auftrages" denken? Hatte nicht Christus selbst schon seine Kirche gegründet, und wichtige Einrichtungen, wenn auch nicht alle, getroffen? „auf jene Offenbarung gegründete Religionsgesellschaft" vorzustellen? Ist die christl. Kirche auf das Factum der Offenbarung, oder auf die Offenbarung als mitgetheilte göttliche Lehre gegründet, und wie das? Gehört denn etwa die Gründung der Kirche und ihre theils von Jesus Christus, theils durch den h. Geist erhaltene Einrichtung nicht mit zur Offenbarung und mit zu den Rathschlüssen Gottes um die Menschenerlösung? Solche Unbestimmtheiten darf eine wissenschaftliche Handlung nicht bestehen lassen. Auch bei dem zu Grunde gelegten Begriffe von christl. Religion zeigt sich keine gehörige Sonderung. Mit ihrer Verbreitung sollen die Apostel und die Jünger besonders beauftragt worden sein. Die eingeschmuggelten Wörtchen: „Jünger" und „besonders," nehmen sich verdächtig aus. Da die Apostel und die Jünger besonders

beauftragt wurden, so muß angenommen werden, daß auch noch Andere den göttlichen Auftrag erhalten haben, die Offenbarungslehre den Völkern bis an das Ende der Welt zu verkündigen. Wir wissen, daß der Herr Jesus außer den Zwölfen auch noch 72 Jünger aussonderte und vor sich her in alle Städte und Orte sandte, wohin er selbst kommen wollte (Luc. 10, 1.); den bleibenden Auftrag: „zu lehren und zu taufen," aber hat er nur den (damals noch) Eilfen ertheilt (Matth. 28, 16—20.), wobei die Jünger und alle Andere ausgeschlossen sind. Die 72 hatten also einen speciellen Auftrag, der mit dem erreichten speciellen Zwecke von selbst sein Ende nahm, die Eilf aber hatten einen allgemeinen, der erst mit der erreichten Absicht Gottes um die Erlösung des Menschengeschlechtes — am Ende der Tage — sein Ende nehmen sollte, und jenes Beispiel des Herrn berechnet nur zur Annahme, daß die Apostel, welche seine ganze Macht erhalten hatten, wie er, ebenfalls die ausgesonderten 72 zur Verkündigung der Offenbarungslehren im Namen und Auftrage Jesu, amtlich und auctoritativ, aussondern konnten. Das ist katholische Ueberzeugung, die in einem Werke über kathol. Kirchenrecht bestimmt, entschieden und ungeschwächt hervortreten muß, weil jeder Begriff von Kirche, worin dieser Hauptpunct der Verfassung ausgeschoben ist, auf jede andere passen mag, nur nicht auf die katholische paßt. Da es nun bekanntlich christl. Kirchen gibt, welche jene Scheidung der von Jesu Beauftragten nicht annehmen; so ist es schon sofort vom Eintritte in das Kirchenrecht an mehr, als ein großer Verstoß gegen die Forderungen der Wissenschaft, daß ein Begriff von christlicher Kirche aufgestellt wird, der dem katholischen widerspricht und ihn aufhebt. — Was von der christl. Religion als „Weltreligion," deren Aufgabe nicht ist, „eine zeitliche Herrschaft zu begründen," und in welcher es „keinen Unterschied zwischen einer Volks- und Priesterreligion gibt" noch vorkommt, ist zum Theile im Kirchenrecht ohne Ein-

fluß, zum Theile in dem dahin Gehörigen nicht genug ans Licht gehoben, auch ist es nicht das Einzige und für das K.-R. das Wichtigste, wodurch sie sich vom Judenthum und von den einzelnen Systemen der heidnischen Religionen unterscheidet. — Um das Entstehen der von einander verschiedenen Kirchen zu erklären, wird (§. 5.) die Gemeinschaft der Mitglieder einer Kirche, oder die Gemeinschaftlichkeit, wie es auch davon heißt, unrichtig in die Einheit des Glaubens, in gleichen Cultus und in gleichen gesellschaftlichen Verfassungs- und Verwaltungs-Organismus gesetzt. Nur die Abweichung in den Glaubens- (und den Sitten-) Lehren schließt, nach kathol. Ansicht, von der Kirchengemeinschaft aus und die Abweichung im Cultus, wie in der Verfassung und Verwaltung, nur dann, wenn ihr jene zum Grunde liegt. Aus jenen unrichtigen Scheidungsgründen kann in einem wissenschaftlichen Systeme, das sie nicht zwecklos hinstellt, nur eine unrichtige Scheidung der Kirchen hervorgehen, oder es ist Zufall, wenn sie richtig eintrifft. Die Eintheilung a) in die morgenländische oder griechisch-rechtgläubige, b) die abendländische, die römisch-katholische, c) die evangelisch-lutherische und d) die evangelisch-reformirte Kirche ist richtig und trifft mit den üblichen zusammen; allein obige Gründe kommen dabei auch nicht in Anwendung und gleichzeitig ist keine einzige jener Kirchen erschöpfend bezeichnet, wohl aber der Ort, wo man die Mitglieder der einen und andern besonders antrifft, auch der Aufenthalt und sogar das äußere Rechtsverhältniß verschiedener Secten angegeben, welches alles man hier nicht erwarten sollte. Warum der griechisch-schismatischen Kirche, die doch nicht in das System gehört und in §. 138 und 139 so kurz, wie ein Nebenpunct, abgefertigt wird, die erste Stelle angewiesen ist, blieb uns ein Räthsel. Stellt man damit die Ausdrücke: „Auch steht dem Kaiser von Rußland als König von Polen das Recht zu, zu den erledigten katholischen Bisthümern zu ernennen, ob er gleich nicht römischer Katholik

ist" (§. 126); ferner: „die griechisch-katholische Kirche" (§. 138) und „die griechischen Katholiken" (§. 139), zusammen; so scheint die Sache sich etwas aufzuhellen. Ist vielleicht die katholische Kirche als in zwei Massen, in die griechische und römische, getheilt zu denken? Doch, das ist wieder nicht katholisch! Die Katholiken betrachten und erklären die Griechen als Schismatiker und von der katholischen Kirche getrennt. — Bei der Bestimmung von Kirchenrecht (§. 6.) vermißt man den Begriff von Recht überhaupt, obgleich er hier füglicher eine Stelle gefunden hätte, als manches Andere, zumal die Frage Erwägung verdient, ob denn und in wiefern, was man Recht nennt, in der Kirche zur Anwendung komme; der Begriff von Kirchenrecht selbst aber ist als: „Inhalt der in Beziehung auf Verfassung und Verwaltung einer religiösen Gemeinschaft gültigen Rechtsnormen," einseitig gegeben, da auch z. B. die Verhältnisse der Kirche zum Staate und die Bestimmungen darüber zum K.-R. gehören, ohne die kirchliche Verfassung und Verwaltung zu betreffen. „Die Bestimmungen, welche aus der allgemeinen Natur und dem Zwecke einer Religionsgesellschaft selbst abgeleitet und bloß durch die Wissenschaft gewonnen werden," sind nicht ganz genau philosophisches natürliches Kirchenrecht genannt. Auch die gesetzgebende Auctorität kann Bestimmungen aus der allgemeinen Natur und dem Zwecke der Kirche und bloß durch die Wissenschaft ableiten, die, dann nicht zum philosophischen, sondern zum positiven K.-R. gehören, und die gesunde Menschenvernunft kann ohne alle Nachhülfe der Wissenschaft erkennen, was in oder hinsichtlich einer Kirche recht sei oder sein müsse, und doch gehören ihre Aussprüche zum philosophischen K.-R. — Die Eintheilung des Kirchenrechts führt neben dem particularen ein allgemeines auf, „welches die übereinstimmenden Rechtsnormen für alle christlichen Kirchen also für die gesammte katholische, griechische und protestantische Kirche enthält," dessen Möglichkeit wir sehr bezwei-

feln; ferner ein *inneres* (in einem allgemeinen und speciellen Theile) und ein *äußeres*.

Die §§. 7—61 handeln von den Quellen des K.-R. überhaupt und insbesondere, und zwar zuvörderst 1) von der h. Schrift 2), der Tradition 3), den Concilien d. h. der Kirchenversammlungen selbst, wie sie im Allgemeinen veranlaßt und gehalten wurden. — Auch hier wird die in der Wissenschaft unerläßliche scharfe Scheidung der Dinge vermißt. Schrift und Tradition sind nicht Quellen des kath. K.-R., wie die Concilien, deren sind. Jene mag man, wenn es so beliebt, als einen gegebenen Vorrath, woraus sich Rechtsnormen schöpfen oder ableiten lassen, Rechtsquellen nennen; so werden sie diesen Namen doch nur sehr uneigentlich tragen, da sie besser Erkenntnißquellen des Rechts genannt werden, indem sie kein Recht hervorbringen, wie die Concilien (die Versammlungen der katholischen Bischöfe), welche wirklich Recht entspringen machen und Quellen im eigentlichen Sinne sind. Anders verhält es sich mit den Sammlungen der Concilien-Schlüsse und Verhandlungen. So wenig man nun diese mit den Concilien selbst in eine Klasse stellen darf, so wenig können die Concilien mit Schrift und Tradition u. s. w. zusammengestellt werden. Das erfordert die Logik und die praktische Rücksicht auf die Lernenden. — Von den Quellen überhaupt heißt es (§. 8.): sie „beruhen (eine Quelle beruht!) entweder auf geschriebenem oder nicht geschriebenem Recht. Beide können entweder göttlichen oder menschlichen Ursprunges sein. Zu dem nicht geschriebenem Recht zählt man das Naturrecht, oder die philosophische Rechtslehre, welche jedesmal entscheidet, wenn das geschriebene menschliche Recht schweigt, und, nach dem Ideal und möglichster Entwickelung aufgefaßt, den Probierstein jedes menschlichen Rechts enthalten soll. Zu dem ungeschriebenen Recht gehört die göttliche Ueberlieferung oder Tradition. Das geschriebene göttliche Recht ist dagegen in der h. Schrift enthalten." Warum fand dieses hier unter den

Quellen, und nicht dort, wo (§. 6) von den Eintheilungen des Rechtes die Rede war, seine Stelle? Doch, hiervon abgesehen: wie und in wiefern wird das Naturrecht als der Inbegriff der Vernunftrechtslehren oder besser: die Vernunft, und wie als Wissenschaft oder die philosophische Rechtslehre (beide müssen unterschieden werden) Quelle des K.-R.? Wie läßt sich nachweisen, daß Vernunft oder philosophische Rechtslehre jedesmal entscheidet, wenn das positive Recht schweigt! Wie und in wiefern sind beide oder ist eine von beiden der Probierstein jedes menschlichen Rechtes und insbesondere auch das K.-R.? Warum haben sie vor dem christlich gebildeten kirchlichen Sinne und vor der theoretischen und practischen Theologie als Probierstein des menschlichen Rechtes im kath. K.-R. den Vorzug? Alle diese Fragen sind im kath. K.-R. nicht unerheblich und verdienten eine ernstliche und gründliche Würdigung, die ihnen hier nicht zu Theil geworden ist. — Was (§. 8) von der Bibel als einem „Buch der Völker" von der Verknüpfung des „geschichtlichen und des Lehrvortrags" darin und von der Merkwürdigkeit des A. T. „weil es die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen(!) aufstellt," bemerkt ist, konnte ohne den mindesten Nachtheil für das K.-R. übergangen, hingegen mußte Gediegeneres und für die Lehren des K.-R. Wichtigeres aufgenommen werden. Daß das A. T. „keine eigene Quelle des christl. K.-R. sei," ist in so fern unrichtig, als es dies mittelbar dadurch wird, daß es Offenbarungslehren enthält, aus denen sich Rechtsverhältnisse und Rechtsbestimmungen für die Christen ergeben und es bekanntlich als die vorbereitende Offenbarung enthaltend mit dem Christenthum in dem innigsten Zusammenhange steht; „sein politisches und Ceremonialgesetz ist aufgehoben" allein nicht „als unverträglich mit dem Christenthum als Weltreligion," sondern aus einem andern, dem unterrichteten Katholiken bekannten Grunde; „es steht mit dem N. T. im innigsten Zusammenhange und letzteres kann, ohne das erste oft nicht

richtig verstanden werden" allein dieser Zusammenhang besteht nicht darin, daß zufällige, äußern Einrichtungen und Ceremonien im Christenthum später daraus entlehnt oder ähnlicher darin nachgebildet wurden. Mit demselben Rechte könnte man auch von einem innern Zusammenhange des Heidenthums mit dem Christenthum sprechen. Scheint doch nichts natürlicher, als daß die Kirche einmal gangbar gewordene und schwer zu beseitigende, an sich unschädliche Gebräuche bestehen ließ und ihnen eine christliche Bedeutung unterlegte, oder daß sie sich bei nothwendig gewordenen äußern Einrichtungen nach ähnlichen umsah und dann namentlich nach solchen, die entweder dem Volke noch frisch in der Erinnerung, oder doch aus dem fleißigen Lesen und aus den öffentlichen Verträgen des A. T. bekannt waren! Ist darum dieser Zusammenhang mehr, als ein zufälliger? Ist insbesondere ferner die „Osterfeier" (Auferstehungsfeier) aus dem A. T. entlehnt, oder ist Osterfeier einerlei mit Pascha-Feier? Ist die „Händeauflegung," wir meinen die bei der Firmung und der Weihe, eine aus dem A. T. entlehnte Ceremonie, weil darin auch Rede von Händeauflegung ist? Dann wird auch unser Abendmahl eine so entlehnte Ceremonie sein, da die Juden ebenfalls ein Abendmahl feierten! Und wozu Alles dieses und Aehnliches, abgesehen von dem Mißverstandenen oder irrig Gedeuteten, an dieser Stelle? Soll der angehende Jünger des Kirchenrechtes, der von der Bibel so wenig weiß, daß ihm solche Kleinigkeiten noch müssen beigebracht werden, etwa mit dem Verdachte vertraut werden, die katholische Kirche habe wohl Wesentliches aus dem Judenthum aufgenommen? Denn für wesentlich muß er jene Dinge halten, da ihm bis dahin noch kein wesentlicher Punct aus der Theologie rein, vollständig und klar war vorgehalten worden. — „Die eigentliche Hauptquellen des göttlichen geschriebenen Rechts enthalten die Bücher des neuen Testaments." Hiergegen ist in sofern nicht zu erinnern, als dem Ansehen der (wohlverstandenem) Ueber-

lieferung dadurch kein Eintrag geschehen soll; allein, welche Ausdrucksweise! Früher beruheten die Quellen auf geschriebenem oder ungeschriebenem Rechte, dann wurde die h. Schrift in der Ueberschrift (§. 8) als eine besondere Quelle angekündigt, und jetzt enthalten die Bücher des N. T. die eigentliche Hauptquelle! Was ist denn in ihnen die Hauptquelle, die sie enthalten? Wer die Sache schon kennt, weiß, was dabei nur gedacht sein kann, wer sich aber erst wissenschaftlich unterrichten will und sich bei jedem Ausdrucke bestimmt das denkt, was er aussagt, wird erst das Richtige lange suchen müssen. Den gemachten Unterschied: „hier müssen die vom göttlichen Religionsstifter unmittelbar ausgegangenen, und als solche von seinen Aposteln bekannt gemachten Vorschriften von jenen unterschieden werden, welche die Apostel bloß aus eigenen Namen erließen," können wir nicht als durchgreifend bestehen lassen. Der h. Paulus bemerkt zwar an der einen und andern Stelle, daß er des Herrn Befehl mittheile, oder, daß er (Paulus), nicht der Herr einen Rath gebe: daraus aber darf jener Unterschied nicht hergeleitet und nicht, wenigstens nicht so geltend gemacht werden, als wäre erst zu untersuchen, was denn die Apostel im Namen des Herrn angeordnet hätten. Sie hatten ja nicht alle zum Erlösungswerke gehörige Wahrheiten von ihm selbst erhalten, sondern der h. Geist sollte sie eines Weitern belehren. Eben von dem Verbote des Genusses, vom Blute und vom Erstickten aber, das als ein menschliches apostolisches angeführt wird, heißt es (Act. 15, 28: „denn es hat gefallen dem h. Geiste und uns"). Die Aenderungen, welche diese Vorschrift, so wie die Liebesmahle, die Verschleierung der Frauen und das Taufen durch Untertauchen erlitten haben, haben einen andern, dem Theologen bekannten Grund, der auch einem Lehrer des kath. K.-R., etwas näher bekannt sein sollte, wenn er sich, davon zu sprechen, veranlaßt glaubt. — Die Vulgata ist nach dem Concil von Trient der officielle Text. — Warum ist hier von den

Bibelübersetzungen und vom Bibellesen, sogar von den neuen Bibelgesellschaften, ihren Hindernissen und Fortschritten die Rede? Etwa um den Seitenblick: „die Bibelübersetzung Luthers 1522—30, welche in der Folge mehr als hundert Auflagen erlebte, war eine zu einflußreiche Begebenheit, als daß die gegenreformirende Kirchenversammlung von Trident die Wirkungen derselben unbeachtet lassen konnte," füglich anzubringen? — Was soll sich der mit der Theologie oder seinem Katechismus nicht näher bekannte Anfänger unter der Ueberlieferung denken, welche nach der (§. 9.) gegebenen Beschreibung „das Entfernte an die Gegenwart bindet, das Zerrissene ersetzt und eine wichtige Quelle besonders für das kath. Kirchenrecht ist?" Thut das nicht auch das N. T. und noch mehr das alte und jedes ältere Geschichtswerk? Die Bestimmung: „Als Kennzeichen der ächten Tradition wird die apostolische Abkunft derselben und die allgemeine Annahme oder gleichmäßige Uebung in allen Kirchengemeinden angesehen," ist zu allgemein und ungenau. — Sind die, hier ebenfalls erwähnten, Werke der Kirchenväter Quellen des geltenden Kirchenrechtes, oder die Kirchenrechtswissenschaft, oder sind sie nur Hülfsmittel? Ihr wahres Verhältniß hätte gezeigt, oder sie hätten übergangen werden müssen. — Dem über die Concilien (§. 10.) schon Bemerkten fügen wir hier noch die Mißbilligung des Satzes bei: „sie wurden hier (im Abendlande) nach der Trennung von der griechischen Kirche unter hervorragendem Einflusse der römischen Bischöfe fortgesetzt," weil er in seiner vagen Fassung zu der irrigen Meinung führen könnte, als hätte der Papst erst nach dem Schisma der Griechen (nicht: „nach der Trennung von der griechischen Kirche)" das Recht des Vorsitzes auf den Concilien erhalten und als läge dieses Recht nicht schon wesentlich in der ursprünglichen Kirchenverfassung. Gleichzeitig mit den Concilien werden auch die Symbole erwähnt: 1) symbolum apostolicum, wovon zu allgemein heißt: „es wird irrig den Aposteln zuge-

schrieben," da dieses von der Form, doch nicht so von dem Inhalte gelten kann; 2) das athanasische, welches wohl nur durch einen Druckfehler als aus den Schriften Augustins zusammengesetzt ausgegeben wird, da man es gewöhnlich als aus den Schriften des h. Athanasius zusammengetragen ansieht; 3) das Tridentiner Glaubens-Symbol. Dieses ist (sess. 3. symb. fidei) bekanntlich nur das nicäno-constantinopolitanische ohne alle Aenderung, doch wird davon bemerkt: „dieses ist aus dem nicänisch-constantinopolitanischen zusammengefügt mit besonderer Rücksicht auf die abweichenden Glaubenslehren der damaligen Reformatoren!" — Die Hindeutung auf das Interesse der Concilien und ihrer Beschlüsse für die Geschichte gehört höchstens in eine Note, wenn sie anders überhaupt im K.-R. einen Platz finden soll.

Von §. 11—22 folgen die ältern Kirchenrechtsquellen und Sammlungen, und zwar in den 4 ersten §§. jene bis auf Gratian's Werk einschließlich. Diese Abtheilung ist nicht hervorgehoben, obgleich sie die Uebersicht nicht nur sehr erleichtert, sondern auch in der Geschichte des canonischen Rechtes gemacht werden muß. — Zuerst werden von den Sammlungen von Kirchengesetzen im Orient (§. 11), nachdem von der auf dem Concil zu Chalcedon erwähnten Sammlung und von einer andern, welche endlich unter dem Namen codex canonum ecclesiae orientalis (wird universae heißen sollen) in Umlauf gekommen sein soll, Meldung geschehen, angeführt: 1) constitutiones apostolicae, deren Inhalt und Entstehung verhältnißmäßig weitläufig, doch in bekannter Weise besprochen werden; 2) canones apostolorum; 3) die Sammlung des Johannes (Scholasticus); 4) der (demselben ebenfalls zugeschriebene) nomocanon und 5) die Basiliken. Das Werk de hierarchia ecclesiast. hatte gleichen Anspruch auf Erwähnung, wie die constitut. apostol. — Den Sammlungen im Abendlande ist (§. 12) eine Betrachtung über den „allmähligen Bau

und Organismus der nachher so vielfach gegliederten Kirche," oder vielmehr über das Steigen des päpstlichen Ansehens, um daraus die Geltung der päpstlichen Decretal-Briefe erklärbar zu machen, vorausgeschickt. Zu jenem Bau, wird bemerkt, hätten „zwei Grundgedanken mächtig beigetragen." Der erste sei „jener bereits von Cyprian entwickelte von einer nothwendigen äußern Einheit der Kirche;" der zweite sei: „daß sich diese äußere Kircheneinheit in dem Apostel Petrus darstelle, und durch seinen Nachfolger (,) den Bischof von Rom (,) auf ewige Zeiten vorsetze." Wir Katholiken haben die Ueberzeugung, daß der Bau und der Organismus der Kirche in seiner Grundlage seinen Hauptstockwerken und Abtheilungen von Jesus Christus und, in seinem Auftrage und unter Leitung des h. Geistes, von seinen Aposteln herstamme, und wissen davon das Außerwesentliche, welches sich im Verlaufe der Zeit aus den Bedürfnissen und den Umständen entwickelt und in den verschiedenen Gefächern an- und eingefügt hat, daß so, wie in jeder großen Haushaltung, „ein vielfach Gegliedertes" werden mußte, gar wohl zu unterscheiden. Daher hören wir auch ungern jene göttliche Anordnung „Grundgedanken" nennen, finden beide auch schon lange vor Cyprian entwickelt. Daß ferner Rom „die älteste apostolisch-christliche Gemeinde" war, daß sich „von dort das Christenthum weiter verbreitete" und Rom „die christliche Hauptstadt wurde," daß der Reihe nach „römische Bischöfe durch Wissenschaft und Character ausgezeichnet" waren, daß Gesetze, wie jenes von Valentinian III. (445): „dasjenige, was durch den apostolischen Sitz bestimmt sei, solle als Gesetz gelten," daß das Verhältniß, in welches sich das fränkische Reich zum apostolischen Stuhle zu setzen bemüht war, daß alle diese Umstände dazu beitrugen, das Ansehen des apostolischen Stuhles und seinen Entscheidungen zu erhöhen, auch äußerlich zu sichern und die Wirksamkeit zu erweitern, das nehmen auch die Katholiken an; allein sie erkennen darin nicht

„das Zeugniß von dem Anfange der Primatialgewalt," sondern finden diesen Anfang, und noch mehr, in der Anordnung Christi und glauben von Jedem, der ein solches Räsonnement in einem kathol. K.-R. aufstellt, fordern zu dürfen, daß er sich, bevor er einen Schluß folgert, zuerst die Frage zur Erwägung gestellt hätte: woher es doch gekommen, daß gerade diese apostolische Gemeinde sofort ein besonderes Ansehen genossen und bald die christliche Hauptstadt geworden; warum die Kaiser, und zwar schon beiläufig einige hundert Jahre früher, als Valentinian III. auf die Gemeinschaft mit dem römischen Bischofe und auf seine Entscheidungen ein so großes Gewicht legten und die ganze fränkische Nation diesem Beispiele so willig folgte. Ihnen (den Katholiken) ist dieses kein Räthsel, was es dem Herrn Verf. geblieben zu sein scheint, und sie glauben auch nicht mit ihm, daß jene ausgezeichneten röm. Bischöfe „mit immer deutlicherem Bewußtsein von ihrer Bestimmung dieselbe mit Consequenz befolgten," sondern halten dafür, daß sie dieses Bewußtsein schon von dem h. Petrus ab, deutlich genug hatten. In den Umständen: „während dem die griechische Kirche, durch Partheien und gegenseitige Feindschaften erregende Ketzereien zerrissen, ihre Kraft vom Staate her suchte und mit diesem kraftlos sank, war schon früher durch Verlegung des Regierungssitzes nach Constantinopel der Grund zur Unabhängigkeit der abendländ. Kirche gelegt, ist der Grund der Abhängkeit und des Verfalls der griechischen Kirche nur theilweise und der Unabhängigkeit der römischen gar nicht, sondern in etwas ganz Anderm zu suchen, zugleich bleibt es noch immer schwer erklärbar, daß Rom nicht allein sein vor der Sitzverlegung schon genossenes Ansehen noch behauptete, sondern daß es noch stieg, ungeachtet der Zurücksetzung der Stadt selbst gegen Constantinopel und dessen, von den Kaisern sehr unterstützten Rivalität, wenn man Umstände jener Art auch noch so dicht zusammendrängt und nicht in ihre Tiefen steigt.

Das Ansehen der Decretal-Briefe kann in dieser Weise nicht erklärt werden; wenigstens widerstreitet sie der katholischen Ueberzeugung. — Unter den occidentalischen Sammlungen nun sind (§. 13) genannt: 1) die von Dionysius Exiguus, 2) von Isidor von Sevilla, 3) die Pseudo-Isidorische, welcher 5 Seiten gewidmet sind; ferner (§. 14) 4) jene von Regino, 5) von Burchard von Worms, 6) die noch ungedruckte von Anselm von Lucca, 7) von Ivo von Chartres (die pannormia und das decretum), 8) von Gratian und 9) vom Cardinal Laborans. Am ausführlichsten ist die unter 3, wie erwähnt, dann die unter 8 auf 2 Seiten, und jene unter 1 und 2, auf einer Seite, behandelt, da alle übrigen nur genannt sind. Gratians Werk hätte eine ausführlichere und gründlichere Behandlung finden müssen. Es ist unrichtig, daß alle paleae „gleiches Ansehen mit den übrigen Stellen erhalten" haben; viele sind nicht glossirt und in den ältesten Handschriften kommen deren keine oder nur wenige vor. Warum unter Andern 1) die collectio prisca, 2) der codex ecclesiae africanae, 3) die breviatio canonum von Fulgent. Ferrandus, 4) der liber capitulorum von Martinus von Braga, 5) die breviatio und die concordia von Cresconius, die für die Wissenschaft und Praxis doch wenigstens eben so großes Interesse haben, als die älteste occidentalische Sammlung (§. 11.), deren Namen man nicht einmal kennt, ganz unerwähnt blieben, ist nicht angedeutet. — Werfen wir nun einen Blick auf die bisherigen Quellen zurück und fragen, in welchem Verhältnisse sie zu einander und zu dem wirklich geltenden Rechte stehen; so sehen wir uns vergebens nach einer Antwort um. Dem Anfänger in der Wissenschaft und der Praxis muß es grauen, von so mancherlei Rechtsquellen zu hören, deren einige noch nicht einmal gedruckt, andere gedruckte selten zu haben sind und wovon die eine sogar als unächte Waare aus absichtlicher Fälschung bezeichnet ist. Die bloß historisch wichtigen

mußten nothwendig von den practisch geltenden geschieden werden.

Die §§. 15—21 sind den übrigen Theilen des corp. iur. can. aus dem Decretum zugetheilt. Nach einer kurzen Betrachtung, die der besprochenen in §. 12 sehr gleicht und worin unter Andern die Päpste „Imperatoren der Kirche" genannt sind, werden (§. 15.) die Compilationen vor den Decretalen Gregor's IX., jedoch ohne irgend eine nähere Angabe, erwähnt. Deren sollen fünf (man hat Nachrichten über deren noch einmal so viele) gewesen sein, wovon die eine unter Julius (wird ein Druckfehler sein und Innocentius III. heißen sollen), eine zweite unter Honorius III. officiell waren. Ueber die „Fabriken von falschen Decretalen," wodurch „der Pabst Julius selbst ein Kennzeichen der ächten anzugeben sich veranlaßt sah," ist keine nähere Auskunft mitgetheilt, auch die Decretale nicht und von welchem Julius sie erlassen wurde (Julius I. starb 352 und Julius II. 1513.). Wäre Innocenz III. gemeint, so würden wir vermuthen, es solle auf c. 5. X. de crimine falsi (5, 20.) hingedeutet sein, wenn dort nicht von einem einzelnen, ganz speciellen Falle, der zur Angabe der Merkmale ächter Bullen in einem Rescripte Veranlassung gab, die Rede wäre und sich von Fälschungs-Fabriken darin irgend eine Spur zeigte. — Da noch immer neue Decretalen erschienen, weil (§. 16.) „die Päpste einmal als kirchliche Gesetzgeber durch die öffentliche Meinung anerkannt waren, alles als Recht galt, was als ächt von ihnen ausgegangen festgestellt war, die Kirchenversammlungen in den Hintergrund traten, oder nur dazu dienten, den Decretalen der Päpste das Gepräge einer feierlichen Bestätigung aufzudrücken (!): so wurden noch 3 Sammlungen (von Innocenz IV., Gregor X. und Nicolaus III.) veranstaltet, bis Bonifaz VIII. die Anlegung des liber sextus verordnete. — „Die Versetzung des päpstlichen Stuhles nach Frankreich„ und diese „ihren (ihrer) Folgen wegen für die Kirche so unglückliche

Periode" hatten auf die Sammlung der Clementinen keinen Einfluß und ihre Stelle hätten andere, zur Sache gehörige Bemerkungen einnehmen können. — Zwar hatte (§. 17.) „bereits die gesetzgebende Gewalt der Päpste angefangen, Widerstand zu finden" (und ihn von Anfang an, besonders bei den Schismatikern, gefunden): doch nicht darum, wie man nach dieser Darstellung glauben sollte, „nannte man die in den authentischen Sammlungen nicht enthaltenen päpstlichen Constitutionen Extravaganten." Die Veranlassung muß in den Schulen gesucht werden und der daraus hervorgegangenen Ansicht muß es auch zugeschrieben werden, daß man ihre allgemeine Geltung bestritt, worüber es hier heißt: „Bei dem Kampfe der Constanzer und Baseler Concilien gegen die Mißbräuche der päpstlichen Curie, insbesondere gegen deren Vorbehalte wollte man sich nur jene Reformationen gefallen lassen, welche in dem für geschlossen angenommenen gemeinschaftlichen Hauptbuche enthalten waren, nicht aber die blos in Folge von Extravaganten vorhandenen Reservationen." — Daß die Sammlung des Zeuselinus von Constitutionen Johannes XXII. „bereits 1325 ein aus zwei (statt aus zwanzig) Decretalen" bestehendes Ganzes bildete, wird ein Druckfehler sein, wofern es nicht eine Verwechselung damit ist, daß eine der ältesten Ausgaben der Clementinen außer jenen 20 Decretalen deren noch zwei enthält: dann aber wäre zu berücksichtigen, daß die Ausgabe von Chappuis diese beiden nicht enthielt und sie so auch nicht in unsere Sammlung übergingen. — Ob die Extravaganten Johannes XXII. und die extrav. comm. in Deutschland nicht „als ein Ganzes," oder als ein das corpus jur. can. ergänzender Theil recipirt seien, ist controvers, was nicht hätte unberührt bleiben sollen. — Nach einer kurzen Geschichte der Ausgabe Gregors XIII. (§. 18) werden die übrigen Stücke, welche in unsern Ausgaben des corp. j. can. vorkommen, als: canones poenitentiales, canones apostolorum, institutiones von Lance-

lott, der liber septimus, die indices der Päpste und Concilien, noch in gehöriger Kürze erwähnt. — Die Frage, wie das kan. Rechtsbuch zu dem gesetzlichen Ansehen gelangte, ist (§. 19.) einleuchtend und gut erledigt; doch hätte die Tautologie: „die Geistlichkeit .... gehörte durch ihre Priesterwürde (alle?) dem Clerus an," vermieden werden müssen und würde unsers Erachtens dieser Abschnitt an Werth und der Gegenstand an Licht gewonnen haben, wenn der Gedanke: „längst schon sah man bloße Privatsammlungen als göttliche Entscheidungsquellen an," weiter verfolgt und bis in seine Anfänge entwickelt worden wäre. — Ueber die Anwendung des kan. Rechtes ist (§. 20) das Bekannte vorgetragen. — Die „allgemeinen Betrachtungen über das Rechtsbuch" (§. 21.) halten wir hier, wo nur einleitend von den ältern Quellen des kan. Rechtes die Rede ist, nicht an ihrer geeigneten Stelle; doch würde man, wie auf einem angenehmen Ruhepuncte nach einer langen, nicht eben erquickenden Arbeit, gerne dabei verweilen, wenn sie etwas Geistvolles und Gediegenes, oder doch etwas Durchdachtes und Brauchbares enthielten. Das jedoch bieten sie uns nicht dar. Sie hohlen zuerst zu tief aus von der großen Wirkung, welche die Bibel, die Werke von Plato und Aristoteles in der Welt hervorgebracht haben; erwähnen dann des Einflusses, den die „zwei andern Massen," das römische und das kan. Recht ausübten durch Verbreitung einer „Summe von gleichartigen Rechts-Ideen," durch die Bildung der Generationen und dadurch, daß „die neuern Gesetzbücher je nach dem Gegenstande auf jene Sammlungen hindeuten." Und bei dieser Gelegenheit bespricht die Note V. das Rescript vom 17. Juli 1800, wornach das Preußische Landrecht die alleinige Quelle für kirchliche Bestimmungen ist, insofern nicht Glaubenslehren eine Abweichung nothwendig und zulässig machen! Was ferner von dem Uebergewichte des röm. Rechts durch seine vielseitige Entwickelung der privatrechtlichen Normen und von dem Range, den ihm

das kan. Recht in kirchlichen Angelegenheiten und im Prozeß streitig macht, gesagt ist, gehört in den vorigen §. und widerstreitet ihm zum Theil, indem dort gelehrt ist, daß das kan. Recht in privatrechtlicher Hinsicht vor dem röm. den Vorzug habe, ist zum Theil auch dort schon erledigt, da die Note t. bemerkt hatte, welchen Einfluß das kan. Recht auf den Prozeß hatte. Daß sich das röm. Recht durch „die wissenschaftliche Analysis der Rechtsbegriffe" vor dem kan. auszeichnet, ist sehr wahr und bekannt; bringt man aber gegen diesen formellen Werth in Anschlag, was im vorhergehenden §. vom kan. Rechte ausgesagt ist: „auch hält man das geistliche Recht für billiger, der deutschen Verfassung angemessener, für überwiegender," und was diesem aus der innern Natur und der Eigenthümlichkeit desselben noch beigefügt werden könnte; so wird in des Vernünftigen Würdigung die Entscheidung über den Vorzug nicht zweifelhaft bleiben. An Feinheit und Gefälligkeit in Entwickelung und Behandlung der Rechtslehren bei der Anwendung steht es dem röm. Rechte weit nach, es ist vielmehr abschreckend: je tiefer man sich aber hineinarbeitet und seine Lehren, ohne sich mit einer übersichtlichen Auffassung zu begnügen, in den einzelnsten Theilen durchdringt und mit stetem Hinblicke auf das Ganze durcharbeitet, desto mehr wird man durch den innigen Zusammenhang, die Strenge der Consequenz und der Wahrheit entschädigt, für dasselbe gewonnen. — Es ist wirklich possirlich, in einem Rechtsbuche zu lesen: „eine bloß äußere kirchliche Autorität setzte Gebote und Verbote und für die damalige Zeit schien man einer innern Begründung der Rechtssätze nicht zu bedürfen. Mögen daher immer viele Stellen mit Gedanken, die das Gemüth erheben, bekleidet und hier und da gute Beweggründe beigesetzt sein, so bleibt es doch stets eine sich wieder auf Autorität berufende Macht, welche die gesetzlichen Normen dictirt." Und dadurch soll das kan. Recht dem röm. nachstehen! beruhten denn die Beschlüsse der Volksversamm-

lungen in Rom, die so vielfach benutzten und entwickelten Gesetze der 12 Tafeln, die Senatusconsulte, das Gewohnheitsrecht, die Edicte der Prätoren, die Constitutionen und Rescripte der Kaiser und selbst die auctoritas iurisperitorum der Römer auf mehr, als einer bloß äußern Auctorität? Können aber im kath. K.-R., wie in dem Rechte irgend eines Staates, die Rechtsnormen auf einer andern, als äußern, selbstredend als zur Gesetzgebung befugten, als solche bewährten und anerkannten Auctorität beruhen? Oder welche Auctorität kann etwa der Vernunft als Gesetzgeberinn in der Kirche beigelegt werden; oder genügt der Ausspruch der Vernunft immer den Anforderungen des Christenthums und würde ein elegant und consequent entwickeltes kirchliches Vernunftrecht auch schon ein brauchbares christliches, insbesondere katholisches Recht sein? Hier zeigt sich von einer neuen Seite eine große Blöße an Kenntniß und Ueberzeugung von den Grundlehren, welche die Bearbeitung des K.-R. voraussetzt. Von dieser Dürftigkeit ist dann der Gedanke: „Nach weitern schritten der Gesetzgebung bei den christlichen Völkern wird man also (?!) das bloß Brauchbare aufnehmen, oder beibehalten (damit das Christliche verflüchtigt und ein bloßes Vernunftrecht geltend werde?), und alles übrige wird, insofern es nicht aus einem (auch angeblich?) wissenschaftlichen (!) und richtigen gesetzgebenden Geiste (den arrogante Unwissenheit so gerne affectirt!) geflossen ist, in der Ausübung seine Anordnung verlieren," nur das natürliche Erzeugniß.

In §. 22—50 folgen die neuern Kirchenrechtsquellen von dem callirtinischen Concordate 1122 bis zu der Uebereinkunft zwischen dem h. Stuhle und dem Königreiche der Niederlande vom 8. Juni 1827, worunter uns nicht bloß einzelne Gedanken, sondern ganze §§. begegnen, deren Stellung hier, wo die Rechtsquellen noch immer nur einleitend aufgezählt werden sollen, wissenschaftlich nicht gerechtfertigt werden kann. So werden wir in ganz verschieden-

artige Gebiete versetzt durch die Absätze: über Frankreichs pragmatische Sanctionen und das Concordat zwischen Franz I. und Leo X. von 1516 (§. 28); über die so genannten Freiheiten der gallikanischen Kirche, deren ganze Theorie (§. 29.) vorgelegt wird; über die Entstehung eines neuen selbstständigen Kirchenrechts durch die Reformation oder Kirchentrennung (§. 30.); über die evangelisch-lutherische und reformirte Kirche (§. 31. 32.); über das Concil von Trient und dessen Gegenreformation, den Passauer Vertrag und den Religionsfrieden, die professio fidei tridentina und sogar den catechismus romanus (§. 33.); über die fortgesetzten Streitigkeiten der katholischen Kirchen- und Staatsgewalt (§. 36.); über die Ausbildung des Episcopal-Systemes und dessen Förderer van Espen und Justinus Febronius (§. 37.); über die Reformen Joseph's II. in Kirchensachen, seine einflußreiche Wirksamkeit und seine Grabschrift (§. 38.); über die kirchlichen Reformationen in Toscana und die Synode von Pistoja 1786 (§. 39.); über die Nuntiaturstreitigkeiten, den Emser Congreß und die Reformationsversuche in Deutschland (§. 40.); über Frankreich vor und nach der Revolution in Beziehung auf kirchliche Angelegenheiten, die dortige Verfolgung der Protestanten, die Jansenisten und die Bulle: „unigenitus" (§. 41.). Dieses Alles und Aehnliches mußte theils aus der Geschichte und andern Wissenschaften vorausgesetzt, theils für spätere Partieen, wo es doch wieder zur Sprache kommen muß, aufbewahrt werden, und was davon zur Vermittelung und Beleuchtung der einzelnen Quellen aufzunehmen war, mußte mit strenger Ausscheidung des bei der Frage nach den Quellen Außerwesentlichen, mit Präcision und scharfer Zeichnung so aufgetragen werden, daß jeder Denkende den fraglichen Gegenstand klar und bestimmt wiedererkannte und der noch nicht genug zu diesem Studium Vorbereitete doch hinreichende Anleitung erhielt, sich anderweitig eines Nähern umzusehen. Welchen Leitstern hat aber der Anfänger, sich

aus einem solchen Gemische die für seine Wissenschaft nothwendigen und brauchbaren Quellen auszusuchen?

(Schluß folgt.)

Ueber Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart. Eine theologische Abhandlung von Dr. Johannes Kuhn, ordentlichem Professor der kathol.-theologischen Facultät in Tübingen. Tübingen, H. Laupp'sche Buchhandlung, 1839.

Die Frage über das Verhältniß der Philosophie zu der positiven Theologie hat nie mit so großem Geräusche Epoche gemacht, als in diesen Tagen, und, man kann deß nicht Hehl haben, die Frage ist auch so recht eigentlich unserer Zeit wie aus der Seele geschrieben. Man hat aber auch den Grundtext, um den sich die langen Jahrhunderte des christlichen Europas herumbewegt, nur um sein Was und Wohin anzugehen, und man wird sich gestehen, daß die gedachte Frage am Ende mit unwiderstehlicher Allgewalt hervorbrechen und Alles mit sich fortreißen mußte. Der wissenschaftliche Zeitgeist ist nach langen Verkehrungen endlich zum Bewußtsein seiner geistigen Ichheit gekommen, was dem Menschen a priori angestammt sei, und wie er die aprioristischen Ideen mit den historischen Ueberlieferungen gebührlichst in Einklang zu bringen habe, darnach fragt und sucht jetzt die Wissenschaft aller Orte, und wer daran noch nicht glauben mag, den muß man, mit Hegel zu reden, stehen lassen und weiter gehen. Das geschäftige Treiben hat aber Erscheinungen vielfacher Art ans Licht gestellt, und mitunter in hartem Gedränge. Keine Form des continuirlich wechselnden Zeitgeistes stellt sich in urplötzlichem Nu ein, nicht los und ledig aller Vergangenheit bricht das Heute mit seinen neuen Gestalten herein; die Existenzweisen des absterbenden Lebens ragen immer noch in die frische Gegenwart herüber, die verblichenen Erinnerungen dereinst allgewaltiger Zeiten durchzucken mit krampfhaftem Widerwillen gegen den neugebornen Ankömmling das großväterliche Gedankensystem, und, von Todesangst gespornt, wagt das gebrechliche Alter der lebenslustigen Jugend den entscheidenden Kampf anzutragen. Dies ist das erste Motiv zu den vielen Tumulten unserer Zeit, und es ist, weil von Hause aus nobler Abkunft, auch das un-

schuldigste. Der Trieb, sich selbst zu erhalten, ist ein der Creatur aller Art unveräußerlicher: am wenigsten aber mag die Wahrheit dem, was sie für Irrthum hält, zum Opfer fallen.

Nach und nach schleichen sich aber auch unsaubere Tendenzen in das bedauerliche Getriebe der Mißverständnisse, und das Leben nimmt eine veränderte Farbe an. Die patriotischen Gesinnungen zur Aufrechthaltung des heimgehenden Geschlechtes haben den Eindringling des an die Reihe gekommenen Zeitgeistes nicht zur Umkehr bewegen können, der Sieg neigt sich mit unzweideutiger Entschiedenheit der frischen Sache zu, die, bald systematisch vollendet, die sämmtlichen Verhältnisse des Wissens und des Wollens in Beschlag nimmt und allseitig restaurirt. Da tritt denn nun die Gekränktheit eines hinterhaltigen Egoismus mit in die Schranken, und was dereinst mit warmem Herzen und wohlgemeint der alten Sache gegolten, das streitet jetzt, von den Anschlägen des lieben Ich beseelt, für persönlichen Werth und Bedingung, für die literarische Stellung und deren materielles Vollgewicht. Dieser unlautere Materialismus hat aber eine dritte Erscheinung zum Gefolge, und abermals neue Demonstrationen kommen zur Wirklichkeit. Hiermit verhält es sich folgender Maaßen.

Daß die alten Traditionen doch nicht so ganz ohne Rücksicht auf die aprioriſchen Vorgänge im Menschen, wie sie dermalen an allen Ecken und Enden hervortauchen, sich auftischen lassen, das will man endlich, um nicht länger zum Gespötte zu werden, einsehen und eingestehen, und man nimmt darnach seine Maaßregel. Weil man es aber andererseits dann doch nicht im Ernste versucht, auf dem Wege angestrengter psychologischer Forschung sich der Apriorität des Menschengeistes zu versichern, so ist diesen Halbbekehrten und Halbgelehrten, eben weil sie des eignen psychologischen Führers ihrer selbst entbehren, nur Ein Weg geöffnet, und sie werden auf diesen Weg, ohne zu wissen, wie ihnen geschieht, hingetrieben, und fallen den Ungebührlichkeiten seiner Treter in vollem Maaße anheim. Diese dritten Bekämpfer des philosophischen Zeitgeistes sind nämlich, da sie keine eigene Philosophie haben, in der poetischen Lage, sich mit ächt philosophischer Gedankenfreiheit aus den vielen Zeiterscheinungen ein System zu erborgen, und ihre wissenschaftliche Geistigkeit, wenn man so sagen darf, mit sammt der alten Dogmatik des Glaubens in diese von fremder Hand gefertigte Hülle einkriechen zu lassen, und dann gegen die Uebrigen, die bei ihrem

natürlichen habitus und bei Verstande geblieben sind, den literarischen Wehrwolf zu machen. Die originell wissenschaftliche Haut aber, die nun so Vielen, die keine eigne haben, sich zur Vermummung hergeben muß, und in der alle die, welche gerne wollen und nicht können, den Namen eines Philosophen und Theologen aus einem Gusse zu erjagen sich abmatten, dieses philosophische Löwenfließ ist, nachdem Schelling mit seiner intellectuellen Anschauung bei den Kleingeistigen so ziemlich außer Mode, und damit der Mysticismus in Mißcredit gekommen, für jetzt das speculative System, das Hegel, der große Unsterbliche, mit welthistorischen Zügen in die Annalen der Geschichte verzeichnet hat. Denn das war ein gar großartiger Fund, der Gedanke, der sich selbst bewährt und in seiner subjectiven Selbstbewährung zugleich die Objectivität des Seins aus sich evolvirt! Das continuirliche Sich-aneinander-haben des Subjectiven und des Objectiven wirkte wie ein Zauber auf die, denen es um eine leichtfertige, und doch handgreifliche, Aussöhnungsweise des alten Dualismus zu thun war: und so kam denn die Hegel'sche Identität der dualistischen Factoren auch auf katholischem Boden zu Ansehen und Gebrauch, und Glauben und Wissen umarmten sich nach vieltausendjährigem Hader endlich, wie die im Mutterleibe ineinander gewachsenen siamesischen Zwillingsbrüder Eng und Chang.

Zufälliger Weise war aber der Hegel'sche Urgedanke, und so inclusive auch die hieraus sich evolvirenden Nachgedanken, — baarer purer Pantheismus! Das reine „Sein = Nichts" machte den Anfang; aber in ihm steckte auch Alles, eben weil es noch Nichts war, und was nachträglich irgend wie und wo gewonnen werden sollte, das mußte als ein concretes Moment des allgemeinen Urseins sich einstellen und als solches den pantheistischen Alleinen constituiren. Unter so bestellten Dingen ist nun die Frage, wie denn ein System, in dem Gott, Geist, Natur, Alles, was da war, ist und sein wird, in Einen Topf zusammengeworfen werden, sehr erlaubt, die Frage, wie ein solches System in der jungfräulichen und allzeit reinen christkatholischen Theologey sich hat Eingang verschaffen mögen, und wie es sich sogar hat zutragen sollen, daß der Hegel'sche Nachdruck in den katholischen Schulen sich nun grade so für das Non plus ultra erklärt, als Hegel selbst bekanntlich der letzte Philosoph in der Welt sein wollte? Die Idee, welche Hegel von sich selbst hatte, ist nun zwar aus seiner Stellung im pantheisti-

schen Glaubensbekenntnisse begreiflich genug; daß aber seine — katholischen Nachtreter ein Gleiches für sich in Anspruch nehmen, und in diesem Wahne nach Innen und nach Außen gesticuliren, das ist und bleibt, wenn man ihre mit Widerspruch anfangenden und mit Widerspruch abschließenden ungeschlachten Großthaten besieht, freilich ein Räthsel, das aber mit strenger Rücksicht auf die geistige Bastardnatur dieses Geschlechtes doch seine sonnenhelle und evidente Lösung findet. Diese Bastardnatur müssen wir hierorts etwas genauer kennen lernen, und fragt der Leser nach dem Warum, so diene ihm andurch zur vorläufigen Antwort, daß auch der Herr Dr. Johannes Kuhn in Tübingen ein mißrathenes Hegel'sches Conterfei in einer katholischen Schule sei, und daß die Angriffe dieses Herrn auf den sogen. Hermesianismus aus keiner andern Quelle hergeflossen, als weil der Herr Dr. Johannes weder sich selbst in seiner speculativen Vermummung bei natürlichem Leibesleben besehen, noch auch das, was draußen geschieht, in Ermangelung eines psychologischen Interpreten gebührlichst zu beurtheilen und zu begreifen im Stande ist. Nichts desto weniger hält sich der Herr Dr. Kuhn für einen vollzähligen und gewichtigen Stimmführer im Handel und Wandel der theologischen Literatur dieser Zeit, denn „der Verfasser hat in den vielen einseitigen Ansichten und wesentlich unwahren Urtheilen, die über beide Erscheinungen (Bautain und Hermes), besonders aber über die dem deutschen Boden angehörige, verbreitet sind und täglich weiter verbreitet werden, den Beweggrund gefunden, seinerseits einen Beitrag zur Berichtigung derselben und zur Begründung eines klaren und unbefangenen Urtheils in der Sache zu liefern" (S. IV.). In der vorliegenden Abhandlung finden sich nun auch wirklich authentische Documente in Ueberfluß, wie der Herr Dr. Johannes Kuhn dem wissenschaftlichen Deutschlande die „einseitigen und wesentlich unwahren Urtheile über den Hermesianismus" hat benehmen wollen: und damit dasselbige Deutschland nun auch von einer andern Seite erfahre, wie Herr Kuhn gerade selbst der einseitigste und unwahrste Beurtheiler dieser Dinge sei, so haben wir es uns in den Kopf gesetzt, dessen Urtheil abermals zu beurtheilen, mit der Bemerkung, daß wir auch nichts dagegen haben werden, wenn ein Dritter die beiden Urtheile wieder seiner Beurtheilung unterziehen wollte. Und darum gerade glaubten wir unsererseits nicht über die einzelnen Sätzchen, sondern über das sogen. System des

Herrn Dr. Kuhn urtheilen zu müssen. Dazu führen uns aber folgende Erörterungen.

Der Gegensatz des Dualismus, der sich bei allen Hauptfragen der Philosophie als das Characteristicon herausstellt, zeigt sich auch wohl unter der Benennung von Glauben und Wissen, und die Worte sind gedankenlosen Nachbetern und Plagiatoren Veranlassung zu unsäglichen Verwirrungen und Begriffsmengereien. Glauben heißt da die ungezweifelte Entschiedenheit über die Wahrheit der positiven Offenbarung; Wissen aber die speculative Deutung des Dogmas. Ob nun das Glauben dem Wissen vorangehen und diesem erst den Inhalt liefern müsse, oder aber ob das Wissen sogleich den Ausgang mache und Norm-gebend die Glaubens-Dogmen aufstelle und ausdeute, — dieses zweifache Verhältniß des Glaubens zum Wissen ist als Katholicismus und Protestantismus bekannt und durchgebildet. So viel vorerst über den Begriff des Glaubens und Wissens mit Rücksicht auf die Erscheinungen der Zeit.

Hieran schließt sich nun die Frage, ob denn der gesammte intelligente Prozeß des Menschen in Beziehung auf Offenbarung in den vorstehenden beiden Richtungen abgeschlossen und vollendet sei; oder, ob nicht noch eine dritte gleichwesentliche Richtung des intelligenten Menschen-Geistes dasei, und worin diese bestehe; oder endlich, falls Glauben und Wissen die Gesammtsphäre ausfüllen sollten, ob nicht das eine oder das andere doch wenigstens in Arten und Unterarten auseinandergehe? Und diese Frage wird um so nachdrücklicher, wenn wir bedenken, daß, wenn eine solche fernere Eintheilung Realität hätte, möglicher Weise entsprechende Verwechselungen und Verwirrungen in die Köpfe hineinbrechen könnten, und daß der Eine, während er seinen einseitigen Theil für das Ganze halte, leicht wohl die Sache des an einem andern Theile arbeitenden Andern mißverstehen, und, falls noch persönliches Interesse mit in's Spiel komme, auch mit vielem Scheinaufwande mißdeuten möchte, und das Alles sogar unter der löblichen Firma, dem literarischen Deutschlande den Staar zu stechen und die Einseitigkeit im Urtheile zu exstirpiren. Wir müssen also fragen, gibt es verschiedene Arten des Glaubens und des Wissens? Und dann haben wir, so viel dies mit unserm jetzigen Zwecke in Verbindung steht, das speculative Wissen schon in ein katholisch und protestantisch geartetes auseinander treten sehen, und wir können für diesmal, ohne auf eine zweite ungleich wesentlichere Eintheilung der Speculation

Rücksicht zu nehmen, dabei bleiben. Dagegen müssen wir uns mit den Arten des Glaubens, freilich wieder nur zu unserm diesmaligen Zwecke, etwas genauer bekannt zu machen suchen, denn hierauf beruht, wie wir uns bald werden überzeugen müssen, auch die große Lärmjeremiade des Herrn Dr. Johannes in Tübingen. Also wie stehts um den Glauben?

Der Glaube versetzt uns in den Zustand ungezweifelter Entschiedenheit, und hierin hat er seine Bedeutung und seinen Werth. Der Glaubende ist entschieden über die Realität eines Etwas, er hält im Glauben an dem Etwas als an einer objectiven Realität. Der Glaube ist also ein psychologischer Zustand in dem intelligenten Menschengeiste, wodurch dieser die Objectivität des Seins als solche anerkennt und gelten läßt. Wie aber der Act des Glaubens ein selbsteigener Act des subjectiven Geistes ist, und auch nur sein kann, so ist andererseits das geglaubte Object hier ein von aller Geistesfunction unabhängiges, von Außen historisch überliefertes Etwas, und dies ist der zweite Factor, der in Betracht kommt. Und dann kann der Glaube im Subjecte nicht entstehen, es sei denn in Folge einer Einwirkung des zu glaubenden Objectes auf dasselbe, und Subject und Object müssen irgendwie in einheitliche Verbindung treten. In dieser erhält das Subject erst die Vorstellung des Objectes, und an die aposteriorische Vorstellung schließt sich der Glaubensact als ein *a priori* selbsterzeugtes Eigenthum des Geistes an*). Ich nenne den Act des Glaubens einen — rein aprioriſchen, und ich muß darauf bestehen, dies im Ernste zu nehmen, und ich kann nicht glauben, daß selbst der krasseste Positivist sich selber bis dahin fremd sei, daß er, wie den Inhalt des zu Glaubenden, so auch den Zustand des Glaubens selbst für einen dem Geiste von Außen imprimirten ausgeben wolle. Das Objective sollicitirt und veranlaßt zwar den Geist zum Glauben, wie das Eisen den Magnet zur Attraction; Geist aber und Magnet glauben und ziehen dann selbst von Innen heraus, aus angestammter Kraft, und rein *a priori*, und wer sich den Vorgang anders denkt, der kennt sich und die Welt nicht, und hat überhaupt keinen Begriff von dem Wechselleben alles Creatürlichen. Mit dieser Ueberzeugung haben wir aber auch den ersten festen Boden

*) Man wolle bemerken, daß wir hier über den blos wissenschaftlichen Glauben, nicht über das durch die Gnade bedingte credere sicut oportet sprechen. Unten, wo Kuhn mit sich selbst im Widerspruche, um Bautain zu bekämpfen, aber zu diesem blos wissenschaftlichen Glauben seine Zuflucht nimmt, das Weitere hierüber.

gewonnen, und wir sehen schon, wohinaus uns der Weg führen müsse. Ist nämlich der Zustand des Glaubens ein a priori'sches Erzeugniß des Geistes aus und durch sich selbst heraus zur Erfassung des Objektiven: so liegt der Gedanke nahe, es könne wohl der intelligente Prozeß des Menschen überhaupt, und insbesondere auch der des Glaubens an das positive Christenthum, noch aus mehren solchen aprioriſchen und aposterioriſchen Qualitäten sich zusammensetzen, und so ein dualistisches Ineinandergreifen des Subjectiven und Objectiven zur Einheit, nicht der beiderseitigen Substanzen, wohl aber des Bewußtseins bedingen und bewirken. Und verfolgt man dann dieses Problem auch durch ein specielles Eingehen auf die Sache, untersucht man die psychologischen Vorgänge des dualistisch intelligenten Menschen nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins: so zeigt sich diese Möglichkeit als unumstößliche Wirklichkeit, und die Phänomene des Selbstbewußtseins treten zweifach geartet und qualificirt einander gegenüber, und theilen sich, je nach dem Princip ihrer Entstehung in aposterioriſche Eindrücke und in rein aprioriſche Zuthat des Geistes. Wir aber kommen hierdurch zu der uns betreffenden Eintheilung des dem speculativen Wissen vorangehenden Glaubens.

Denn vorausgesetzt, die eben gedachte Eintheilung der Thatsachen des psychologischen Selbstbewußtseins in aposterioriſche und aprioriſche habe Gehalt und Bedeutung, vorausgesetzt also, der intelligente Prozeß des Menschen fließe im Bewußtsein von zwei Seiten zu Einer Ganzheit zusammen, so zwar, daß aposterioriſche Eindrücke und Vorstellungen zu aprioriſchen Selbstfunctionen in Beziehung auf das einwirkende Object sollicitiren und veranlassen: so ergibt sich ja unmittelbar auch eine Zweitheilung des intelligenten Actes, den man Glauben nennt, und diese ist den vorgezeichneten beiden Rücksichten vollkommen entsprechend und homogen. Der christliche Glaube, denn von diesem reden wir hier, hat dann unmittelbar entweder die historisch gegenüberstehende und durch aposterioriſche Einwirkung mitgetheilte positive Offenbarung zum Objecte, und hält an dieser schon ungezweifelt ohne vorherige Kenntnißnahme der dem Glaubensacte *a priori* zu Grunde liegenden rein geistigen Qualitäten des Bewußtseins; oder aber das zum Glauben zu führende intelligente Subject sucht sich vor allen Dingen der dem Menschengeiste a priori inwohnenden Einrichtung psychologisch zu versichern, und geht dann, gestützt

auf diese so gewonnene Einsicht in die Natur des gläubigen intelligenten Princips und den dadurch bestimmten allgemeinen Zusammenhang mit den aposterioriſchen Erscheinungen von Außen, daran, speciell auch die historisch vorgegebene positive Offenbarung als ein von Gott gegebenes Factum zu beweisen und als solches im Glauben zu erfassen. Die Diversität dieser so beschaffenen doppelten Richtung springt in die Augen: dort ist der in diesen Tagen oftgenannte blinde, hier der wissenschaftlich begründete Glaube characterisirt und in seinem innersten Wesen erfaßt und bedacht. Denn wer sofort und ohne Rücksicht auf die psychologischen Vorgänge im eignen Ich den Blick in die Außenwelt wirft, und da, in der stillen Voraussetzung, in Jesus Christus habe sich Gott wirklich den Menschen geoffenbart, sich gläubig der jetzt lehrenden Kirche anschließt; kurz, wer ohne propädeutische Vorfrage von vornherein schon die katholische Dogmatik als primitive Basis aller wissenschaftlichen Operation für den Menschengeist zu Grunde legt: ein solcher steht zwar, weil er auf objectiv festem Boden steht, mit Leib und Seele in der vollen Wahrheit und hat die Hände voll des Gediegenen und Brauchbaren; aber seine Subjectivität ist und bleibt ihm verschlossen und verborgen, und daher der Act des Glaubens ein blinder, ein ohne Selbstbewußtsein vollzogener Act. Die wissenschaftliche Richtung eines solchen kann also, eben weil sie nach dem Dogma entsteht und auf dasselbe gerichtet ist, nur noch ein — speculatives Wissen sein, und hier findet endlich das Wort im Geiste des Katholicismus seine Bedeutung.

Ganz anders aber gestalten sich die Dinge, wenn dem Glauben ein wissenschaftlicher Prozeß vorangeht, und zwar nicht als speculatives Wissen, sondern als metaphysische Propädeutik zum Glauben, als dualistisches Hinüberführen aus dem Ich in das Nichtich zur Anerkennung der aposterioriſchen Thatsache der Offenbarung in dem Gottmenschen Christus. Diese dem Glauben bedingend vorangehenden, weil von dem aprioriſchen Menschengeiste ausgehenden Untersuchungen haben also nicht schon zum Zwecke, das geoffenbarte Dogma selbst, den positiven Inhalt des Christenthumes, durch Wissen dem Geiste zugänglich zu machen und diesen so durch Wissen zum Glauben zu führen; das Dogma bleibt hier noch ganz und gar unbefragt und unberührt, nur der factische Auftritt des Verkündigers der Offenbarung und die Umstände seines Auftretens, seine Zeichen

und Wunder und die moralische Tendenz seiner Predigt, diese und die verwandten Beweismittel, womit der Heiland sich den Juden als Boten des Himmels ankündigte und legitimirte, sind es, deren Abwägung und Beurtheilung hier vor dem Richterstuhle der reinen Vernunft schweben, und die, falls sie sich der Vernunft als unabweisliche einstellen sollten, auch wirklich den Glauben an die Göttlichkeit der Offenbarung durch Christus im Menschen herbeiführen und erhalten. Ist aber Christus einmal auf dem Wege als Gott geglaubt, auf welchem er selbst diesen Glauben hervorrufen wollte, so hat derselbige Christus auch die Wahrheit geredet, selbst in dem, was der menschlichen Vernunft nicht so natürlich einleuchten möchte: denn Christus ist nun der Vernunft gegenüber der, der überhaupt nicht lügen noch betrügen kann. Unter den Aussagen Christi steht aber oben an, daß er eine Heilsanstalt hier auf Erden stiften, und dieser den Geist der Wahrheit zum Führer senden wolle. Hiemit steht die Vernunft nun auch in der Kirche, und jetzt erst geht ihr das Buch der Offenbarung auf, denn sie glaubt nun den Aussprüchen des unfehlbaren Lehramtes in der Kirche, sie glaubt an das — Dogma. In diesem Glauben erfaßt sie abermals einen neuen Inhalt und auf dessen Boden erhebt sich entsprechend eine neue Richtung der Intelligenz, und dieses ist das schon genannte — speculative Wissen nach Anleitung des von der Kirche sanctionirten Dogmas. Der diesem Wissen vorangehende so beschaffene Glaube ist aber, nicht seines innern Gehaltes, sondern seiner Begründung wegen, der wissenschaftlich gerechtfertigte Glaube, und der blinde Glaube verhält sich zu dem wissenschaftlich begründeten, ungefähr wie das Sehen und Hören des Alltagsmenschen sich zu dem Sehen und Hören dessen verhält, der die Gesetze der Optik und Akustik aufgesucht und entwickelt hat. Beide sehen und hören und glauben auf dieselbe Weise und ohne Unterschied, aber das Warum und Wie bleibt dem Einen ein Räthsel, während der Andere es in sich gefunden und begriffen hat. Und so wenig man also ferner von dem, der sich mit den Augen und den Ohren zu den vorgenannten Zwecken beschäftigt, sagen kann, daß er sich die sichtbare und hörbare objective Welt mit Mann und Maus aus den Augen und Ohren hervorziehe, um sie zu sehen und zu hören, so auch läßt sich, ohne denselben Unverstand zu begehen, bei dem wissenschaftlich Gläubigen nicht denken, er ziehe die ganze positive Dogmatik von Anfang bis zu Ende

aus den Augen und Ohren der menschlichen Vernunft. Beide haben es nur mit dem Verbindungsmittel der Gegensätze zu thun, ohne den einen aus dem andern hervorspringen zu lassen. Diese Bemerkungen sind hierorts nicht überflüssig, wie wir sogleich an Herrn Dr. Kuhn's Arbeit sehen werden, daher sie in folgender Norm kurz zusammengefaßt und vor Augen gehalten sein wollen. Wir kennen:

1) Metaphysisch-propädeutische Untersuchungen über die a priori intelligente Natur der menschlichen Vernunft und der dadurch dem Menschen diesseits der Offenbarung möglichen Erkenntnisse über das Creatürliche und Absolute. Diese Erkenntnisse verhelfen zugleich zu der Ueberzeugung, daß sich Gott in Christus factisch geoffenbart, daß dieser eine Kirche gestiftet und dieselbe mit dem Geiste der Unfehlbarkeit im Lehren ausgerüstet habe. Philosophische und positive Einleitung.
2) Wissenschaftliche Zusammenstellung der durch Christus geoffenbarten und im Fortgange der Geschichte durch das mündliche Lehramt der Kirche festgestellten positiven Wahrheiten. Dogmatik oder Glaubenslehre.
3) Bearbeitung der durch den Glauben der Kirche erfaßten und festzuhaltenden Dogmen. Das speculative Wissen.

Das also ist das kurze Resultat. Der intelligente Mensch steht als Metaphysiker vor dem Glauben, als Mitglied der Kirche im Glauben, und als Speculant über dem Glauben. Haben wir aber das ganze Feld unserer intelligenten Functionen rücksichtlich der Offenbarung so dreifach vor uns ausgedehnt liegen, und sehen wir nun ohne Schwierigkeit auch, wohin jede desfallsige Erscheinung der Literatur ihrer Tendenz nach sich einregistrire: so sind wir eo ipso auch in Stand gesetzt, einerseits das wissenschaftliche Leben des vielverkannten und immer noch nicht gekannten großen Mannes kennen zu lernen, gegen den der Herr Dr. Johannes Kuhn in vorliegender Abhandlung sich hat vernehmen lassen, so wie andererseits auch, die unter dem Titel: „Glauben und Wissen" vom Stapel gelaufenen Anfeindungen dieses selbigen Herrn in die gebührliche Rubrik zu bringen, und da durch und durch zu beschauen und zu betasten. Die Bedeutung dieser Dinge an Ort und Stelle und die dadurch bei Unkundigen und allen denen, die vom Hörensagen leben, bewirkte Verkennung des Hermesianismus in und außer Deutschland wollen wir nun, auf Grund des Gesagten, zum Bewußtsein zu

erheben uns bemühen, und so zugleich dem Herrn Dr. Kuhn in Tübingen den Stein der süddeutschen Weisen, zu denen er sich zählt, zeigen, an dem er, durch das falsche Licht seiner erborgten speculativen Wissensbrille geblendet, sich gestoßen, und dann in der Ekstase des Hühneraugenschmerzes die horriblen Phantasmata seiner kranken Phantasie für gediegene Hermesische Wirklichkeiten gehalten hat. Wir hegen die Hoffnung, daß uns dieses bis zur Handgreiflichkeit gelingen werde. Ob aber, nachdem wir den Herrn Dr. Kuhn einmal im selbstgemachten Wahne angetroffen, das Phänomen in höchster Instanz nur ein Unglück des Verstandes sei, oder aber ob, um das vorliegende Project zu begreifen, nicht auch zugleich an versteckte Eingebungen des Willens appellirt werden müsse, dies lassen wir hier einstweilen noch im Schooße der seligen Götter ruhen, hoffen aber, die Acten werden sich am Ende schon so unzweideutig zu Tage legen, daß ein Blick in die Tübinger Herzen und Nieren auch den Sterblichen kein Ding der Unmöglichkeit bleiben könne. So erwünschen wir uns denn den graden Sinn unserer Leser zu der Verhandlung des bevorstehenden Capitels, nicht um einen armen Sünder indicta causa zu verdammen, sondern um rücksichtslos Recht und Gerechtigkeit zu handhaben, und dann das Interesse der Wahrheit, auf welcher Seite sie auch liegen möge, gegen die scheinheiligen Zumuthungen wissenschaftlicher Beschränktheit und, wenn's Noth thut, auch gegen Lug und Trug in Schutz und Schirm zu nehmen. Jetzt zur Sache.

Die vorliegende Abhandlung über Glauben und Wissen von Herrn Dr. Johannes Kuhn theilt sich in zwei Theile, und zwar in einen allgemeinen, und in einen besondern. Der allgemeine Theil sucht das „Verhältniß des Glaubens zum Wissen nach katholischer Ansicht zu bestimmen; der besondere soll dann auf die Hegel'sche Religionsphilosophie gehen, auf den sogen. Hermesianismus, auf Bautains Lehre, und auf die Christologie eines Ungenannten." Indem wir die letztere als ein uns fremdes Etwas dem Ungenannten selbst anheimstellen, sehen wir mit allen Erwartungen den Aufschlüssen entgegen, die uns über die andern da genannten Themata gegeben sind. Und diese Erwartungen wollen schier in's Ungestüm herausbrechen, weil sie sehen, daß die Methode und die Darstellungsweise der vorliegenden Dinge mit der, wie wir sie lieben und zu befolgen pflegen, ganz und gar identisch ist. Der Herr Dr. Kuhn sucht nämlich seine Ideen

durchweg mit historischen Rücksichten zu verbinden, und das, was er selbst gedacht, an die Erscheinungen im Gebiete der christlichen Wissenschaft aller Jahrhunderte anzulehnen, und so jene durch diese zu veranschaulichen und dem Verständnisse näher zu bringen. Sehen wir also was uns der Herr Dr. Kuhn selbst gebracht, und wie er seine Ausgeburten durch die geschichtlichen Anweisungen unterstützt habe.

Es geht aber, um es mit Einem Worte zu sagen, die ganze Abhandlung des Herrn Kuhn im Wesentlichen dahin, der gelehrten Welt zu zeigen, daß Hermes ein Revolutionär in der christlichen Wissenschaft sei, sintenmalen dieser dem, was seit vielen Jahrhunderten in der gebührlichen Weise geschehen, nun das grade Gegentheil als das Wahre entgegenstelle und behaupte. Der Contrast aber, meint dann Herr Kuhn ferner, spreche sich darin aus, daß die Wissenschaft in der katholischen Kirche bis auf Hermes herab vom Glauben zum Wissen gekommen sei, Hermes aber umgekehrt mit dem Wissen den Anfang mache und durch das Wissen zum Glauben gelangen wolle. Wenn dem so ist, wie Herr Kuhn aussagt, so ist der Gegensatz wirklich ein großer, ein so großer, daß er nicht größer sein könnte. Das wollen wir nun sehen. Und da heißt es denn schon S. 1. ganz allgemein und ohne Ausnahme so: „Als theologische Aufgabe es betrachtet, ist der Glaube der Ausgangspunct und das hegemonische Princip, welches zum Wissen fortgeführt und mit ihm geeinigt wird: credo ut intelligam; die Philosophie stellt das Verhältniß gerade umgekehrt hin und sucht vom Wissen ausgehend zum Glauben vorzudringen und diesen mit sich zu einigen: intelligo, ut credam.“ Wie aber ist Herr Kuhn zu dieser Ansicht gekommen? Das sagt er uns zwar nicht, man begreift dies aber, wenn man nur sieht, daß er ein katholischer Hegelianer ist. Für einen Hegelianer, mag dieser nun ein ächter oder ein Bastard-Hegelianer sein, gibt es keine Philosophie, außer der, die unmittelbar sich am Dogma vergreift, dies nach eignem Wissen modelt und deutelt, und so durch Wissen zum Glauben führt, d. h. zum selbstgemachten Glauben an den speciellen Inhalt der Offenbarung. Daß aber dem Glauben an das Factum der Offenbarung, an den historischen Christus noch eine Philosophie vorhergehen könne, und worin diese bestehe, wenn sie nicht sofort die Dogmen bewisse, das ist für einen Hegelianer ein Etwas, für das er keinen Begriff hat. Und so kam denn Herr Kuhn gleich beim Eingange zu sei-

nem Hegel'schen Normalsatze: „alle Philosophie führe vom Wissen zum Glauben." Dies erwogen, haben wir aber auf S. 1. schon den ariadneischen Faden gefunden, und nun führen wir den Leser auch ohne Mühe durch das ausgebaute Labyrinth der Begriffe hindurch. Gehen wir also weiter, und machen wir sofort die Anwendung auf den Hermesianismus.

Es ist bekannt, wie die oben citirten lateinischen Worte auch in dieser Zeit wieder aufgerührt und benutzt worden sind. Auch Herr Dr. Johannes Kuhn zieht damit auf, explicirt sie in Hegelscher Weise, macht die Kirchenväter zu Hegelianern, führt den rationalistischen Protestanten Schleiermacher als solchen auf, der einzig noch mit dem Thomas von Aquin verglichen werden könnte, und macht dann den scholastischen Satz auch gegen Hermes geltend, wie folgt*). „Die „Ansicht von dem Verhältniß des Glaubens zum Wissen wurde „von den Scholastikern aufgenommen und weiter im Einzeln „entwickelt. Immer davon ausgehend, daß der Glaube das „Erste und Letzte und die tiefste Wurzel des Wissens sei, streb„ten sie vom Glauben zum Wissen und im Wissen wiederum „bis zu dessen Gränzen, d. i. zum Glauben vorzudringen .... „Sie bezeichneten eben darum nur dies als Irrthum, und „als falsches Extrem, wenn andere Glauben und Wissen „nicht bloß für immanent, sondern auch für wesentlich iden„tisch nehmend, das Credo, quia intelligo aufstellten, oder „doch, was bei consequenter Folgerung auf dasselbe hinaus„geht, vom Wissen zum Glauben kommen wollten „und als Schiboleth hinstellten: *intelligo, ut cre„dam*, wie neuerlich — Hermes." (S. 8 ff.). Das also ist der vorgetragenen langen Rede kurzer Sinn: die Scholastiker lehrten Credo, ut intelligam, und das war ächt ka-

*) Es ist unglaublich, was da in Tübingen gedruckt worden. Es heißt S. 17. ff. „Wir haben keinen Theologen, der den katholischen Glauben wissenschaftlicher, und keinen, der ihn mit dieser Reinheit dargestellt hätte (wie Thomas von Aquin). Unter allen (!) Theologen der spätern und jetzigen Zeit kann ihm, was die wissenschaftliche Kraft und Macht anlangt, nur Schleiermacher verglichen werden." — Was werden aber die Römer zu dieser Combination sagen? — Werden sie den christlichen Glauben von Schleierm. VI. B. 1822. S. 694 sich zur Richtschnur nehmen, wie einst die Sache des h. Thomas? Schleierm. meint da z. B., „man müsse sich wohl hüten, nicht alles antitrinitarische als ketzerisch oder unchristlich zu verwerfen", und der Jesuit Perrone nennt das eine „tumida insipientia."

tholisch; Hermes stellt den Satz auf den Kopf, und sagt Intelligo, ut credam, und das ist akatholisch. Oder w. d. i. die Scholastiker gingen vom Glauben zum Wissen über; Hermes umgekehrt, vom Wissen zum Glauben. So der Herr Dr. Johannes Kuhn in Tübingen! — Weil es nun wohl Pflicht ist, so lange an die Redlichkeit der Absicht eines Menschen zu glauben, bis man sich durch Wissen vom Gegentheil überzeugt hat, so müssen wir zuerst unbedenklich voraussetzen, der gelehrte Herr habe da oben ganz bona fide in die Welt hineingeredet; dann aber trifft, problematisch wenigstens, all und jedes etwaige Versehen den Verstand des Herrn Dr. Kuhn, und auf diesen müssen wir lossteuern.

Wir haben oben das Wissen vom Glauben unterschieden, und gefunden, daß sich jenes unmittelbar mit dem speciellen Gehalte des Dogma's befasse, indeß dieses die Offenbarung im großen Ganzen als göttlich gesetztes Factum erfasse und halte. Der Glaube ging uns dann ferner in einen blinden und wissenschaftlich begründeten auseinander, und zwar je nach Rücksichtsnahme auf die aprioriſchen Qualitäten des glaubenden Menschengeistes, oder ohne diese. Jetzt entsteht nun, der Kuhnschen Anklage gegenüber, die Frage, wo hatte sich denn Hermes mit seiner Wissenschaft angesiedelt? Mit andern Worten: besteht der Hermesianismus in einem speculativen Wissen des speciellen Dogmas, oder im blinden Glauben, oder aber endlich in dem wissenschaftlich begründeten Glauben diesseits alles Wissens? Auf diese Frage kommt alles an. Und dann weiß Jeder, der eben nur einmal die Hermesischen Schriften angesehen, oder auch nur auf das Geräusch des Tages hingehört, daß Hermes sich lediglich mit der Begründung des Glaubens befaßt, und daß er sich mit dem Wissen ganz und gar nichts zu schaffen gemacht habe. Nach dem Obigen besteht also der Hermesianismus in der psycholochischen Erhebung und Deutung der intelligenten Phänomene die im Acte des Glaubens im Bewußtsein einheitlich zusammenfließen und den genannten Act constituiren; er besteht dann in der Aufzeichnung der intelligenten und moralischen Nothwendigkeit und Unveräußerlichkeit dieses Actes für den vernünftigen auf die wunderhaften Vorgänge des historischen Christus reflectirenden Menschen; er besteht also in der psychologischen Analyse der aprioriſchen Menschennatur und der dadurch möglichen metaphysischen Hinüberführung des sein selbst bewußten Menschengeistes in die aposterioriſchen Thatsachen der Offenbarung und dann in

die von Christus gestiftete Kirche. Der Hermesianismus hat also, als Propädeutik, schon da sein Ende, wo das scholastische Wissen seinen Anfang nimmt, und Hermesianismus und Wissen sind so zu unterscheiden, wie Wurzel und Stamm sich von Blüthen und Früchten unterscheiden.

(Schluß im nächsten Hefte.)

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Ueber das Gewissen.

§. 1.

Gewissen wird unsere Vernunft da genannt, wo sie uns gerade jetzt nach ihren allgemeinen Gesetzen etwas zu thun oder zu lassen befiehlt oder räth, und wo sie über das richtet, was wir gethan oder unterlassen haben. Richtiger kann man auch sagen: Gewissen wird unsere Vernunft genannt, wenn und in sofern sie in vorkommenden Fällen über die Anwendung der Sittenlehre wacht und unser Thun und Lassen nach den Sittengesetzen (deutlich erkannten oder dunkel gefühlten) vorschreibt und richtet. Daher läßt sich Gewissen auch erklären: es sei die in vorkommenden Fällen sich äußernde gebietende, verbietende — rathende, abrathende — richtende, belohnende, strafende und verdammende Stimme in uns. — Dem Namen nach bezeichnet Gewissen dasjenige, was gewiß macht, nämlich über ein zu Thuendes oder zu Lassendes und über den Werth des Gethanenen und Unterlassenen.

§. 2.

Nach Verschiedenheit der Zeit, worin sich das Gewissen über eine Handlung äußert, wird dasselbe eingetheilt in vorhergehendes (antecedens) begleitendes (concomitans) und nachfolgendes (consequens).

Das vorhergehende Gewissen ist gebietend, verbietend oder erlaubend, auch rathend; es ist endlich zart oder stumpf, enge oder weit.

Alle diese Eintheilungen haben ihren Grund in der Weise, worin das Gewissen sich über eine zu setzende oder zu unterlassende Handlung äußert. Wenn uns nämlich im gemeinen Leben ein Fall vorkommt, in dem eine Sittenregel Anwendung zu finden scheint, da erhebt sich die Stimme des Gewissens in mir und mahnt mich stille zu stehen Folge ich hier meinem Gewissen, und halte meine Geistesthätigkeit ein, so tritt mir die Sittenregel, welche in diesem Falle zu bestimmen scheint, entweder gleich mit aller Klarheit und Be-

stimmtheit vor die Seele oder nicht. Im letztern Falle vernehme ich den neuen Gewissensausspruch, die betreffende Sittenregel zu suchen, rücksichtlich sie in ihrer gehörigen Klarheit zu reproduciren. Ist dieses geschehen oder stand die Sittenregel gleich von Anfang in erforderlicher Klarheit vor mir, so gebietet das Gewissen Vergleichung desselben mit dem gegenwärtigen Falle. Passet die herangebrachte Sittenregel auf den in Frage stehenden Fall: so äußert das Gewissen sich nach Maßgabe der Regel: gebietend, verbietend oder rathend; passet sie nicht, und steigt in uns auch keine Ahndung oder Zweifel auf, ob nicht dieses oder jenes andere Sittengesetz über den vorliegenden Fall etwas bestimme, so erlaubt das Gewissen die Handlung, welche wir hier vornehmen wollten*).

Nicht selten trifft es sich auch, daß wir zweifelhaft sind, ob die fragliche Handlung oder Unterlassung unter das zu Rathe gezogene Gesetz falle oder nicht, oder ob das anzuwendende Gesetz nicht ein bloßes vermeintes Sittengesetz sei. Auch wird oft nach einem Sittengesetze entschieden, was kein Sittengesetz ist oder es werden Fälle unter ein Sittengesetz gebracht, die nicht darunter fallen. Daher schreiben sich die Eintheilungen des Gewissens in ein nichtiges, irriges, zweifelhaftes, gewisses, die sich bei vielen Moralisten vorfinden. Es zeigt sich aber, daß nicht das Gewissen irrig oder zweifelhaft ist, sondern unsere Erkenntniß über das Sittengesetz oder unser Urtheil, wodurch der gegebene Fall unter das Gesetz gestellt wird. Das Gewissen ist so wenig zweifelhaft, daß es mit der größten Entschiedenheit den obwaltenden Zweifel zu lösen befiehlt, wenn es ein gegründeter ist, und dann erst zu handeln, und ist er kein gegründeter, zu handeln, ohne demselben im mindesten Raum zu lassen. Das hier in Anwendung kommende Criterium kann bei den Lesern dieser Zeitschrift als bekannt vorausgesetzt werden**).

---

*) Daß dieses nun auch jedesmal oder auch nur jemals eine gleichgültige Handlung sei, wie eine sehr geschätzte Moralphilosophie lehrt, ist nach unserer Einsicht falsch. Es ist eine aus einem sittlichen Beweggrunde hervorgegangene. Der Anfang der sogenannten gleichgültigen Handlungen liegt außer dem Zustande des Selbstbewußtseins. Eine im Zustande des Selbstbewußtseins angefangene Handlung ist gut oder böse.

**) Auch fragt man, ob einer auch verpflichtet sei, dem irrigen Gewissen zu folgen? Wir antworten: diese Frage heißt nichts anderes, als ob einer überhaupt seinem Gewissen folgen müsse. Denn wie soll er das irrige Gewissen von dem richtigen unterscheiden? Fällt doch das irrige Gewissen sofort weg, wo es als solches erkannt ist. Sehe ich ein, daß die in Anwendung zu bringende Sittenregel falsch ist, oder daß der vorliegende Fall nicht darunter fällt: so schreibt mir hier auch das Gewissen nichts mehr vor. Daß man aber seinem Gewissen zu folgen verpflichtet ist, erkennt Jeder.

Dann theilt man das vorhergehende Gewissen auch noch in ein zartes und stumpfes, weites und enges. Allein sind dieses Beschaffenheiten des Gewissens, oder werden dadurch nicht vielmehr Beschaffenheiten des Verhaltens des Menschen gegen die Gewissensausprüche bezeichnet? Unstreitig das Letztere. Der Eine hört gerne auf jede auch leise Ermahnung des Gewissens — und von diesem heißt es, er habe ein zartes Gewissen — der Andere setzt sich auch über einen ernsten Befehl des Gewissens hinweg, — und von ihm heißt es, er habe ein stumpfes Gewissen. Wiederum macht der Eine den Kreis des Erlaubten weit — freilich im Widerspruche mit seinem Gewissen (und deswegen kann im eigentlichen Sinne das Gewissen nicht weit genannt werden); aber durch allerlei Scheingründe weiß er sein Gewissen zu beschwichtigen. Einem solchen nun legt man ein weites Gewissen bei. Ein Anderer dagegen zieht den Kreis des Erlaubten enge und zwar enger als er in der Wirklichkeit ist (denn „enges Gewissen" enthält immer einen kleinen Tadel), indem er Gebote und Verbote darein aufnimmt, die das in der Wirklichkeit nicht sind, und diese nimmt er auf aus Aengstlichkeit, die auf sein Erkennen einen nachtheiligen Einfluß ausübt. Hierauf deutet man hin, wenn man von einem engen Gewissen spricht. Beiderlei unrichtiges Verfahren kann auch Statt haben in Bildung des Urtheils, wodurch eine Handlung als unter ein Gesetz fallend, erklärt oder verneint wird. Immer aber bezieht sich das enge und weit auf Erkennen des Gesetzes oder auf Urtheilen nach dem Gesetze und afficirt niemals das Gewissen selbst. Freilich wacht das Gewissen auch über die Aufstellung des Gesetzes und Fällung des Urtheils, aber es gebietet doch nur in der Abwägung der Gründe für und wider mit Sorgfalt und Aufrichtigkeit zu Werke zu gehen.

Anmerk. Zur Verhütung und Abstellung eines engen und weiten ingleichem eines scrupulosen Gewissens gibt es kein wirksameres und geeigneteres Mittel als der Besitz eines vollendeten Systems der Sittenlehre. Wer im Besitze eines solchen ist, der kennt alle seine Pflichten mit ihren Gründen, erkennt sie zugleich im Verhältnisse ihrer Wichtigkeit zu einander, und was noch wichtiger ist: in diesem Wege geht die Findung und Anerkennung der Pflichten mehr mit Nothwendigkeit vor sich, welche beide durch den Einfluß der Sinnlichkeit durchweg so sehr erschwert werden, wenn erst da Frage darnach kommt, wo darnach gehandelt werden soll. Aus eben diesem Grunde erhellet auch, daß es ein sehr vernünftiger Rath sei, da, wo die Stimme des Gewissens an uns ergeht, einen Andern an unsere Stelle zu setzen und sich zu fragen, was wir für diesen nun wohl als Recht erachten würden. Hierdurch entge-

hen wir der Täuschung durch Eigenliebe — denn wir fragen, was hier für einen andern Menschen Pflicht sei — und eben darum ist das Urtheil unpartheiischer.

§. 3.

Das begleitende Gewissen fällt eigentlich zusammen mit dem nachfolgenden. Denn die Handlung, welcher eigentlich die Moralität oder Immoralität allein anklebt, ist der Entschluß, wodurch wir zum Wollen, rücksichtlich begehren, oder Nichtwollen übergehen. Dieser Entschluß ist aber momentan, so daß während des Actes des Entschließens keine Aeußerung des Gewissens Statt haben kann. Die Aeußerungen des Gewissens gehen also der Geistesthätigkeit, worauf sie sich im Grunde allein beziehen, entweder vorher oder folgen dieser nach. Nur in sofern kann von einem begleitenden Gewissen die Rede sein, als der Entschluß fortbesteht und fortbestehen muß, während die der Selbstbestimmung des Menschen unterworfenen Kräfte auf die Ausführung des Beschlusses hinwirken, und diese Zeit über das Gewissen durch Billigung und Lob aufmuntert oder durch Mißbilligung und Tadel abschreckt von der vollendeten Ausführung des Beschlusses.

Ich sage des „Beschlusses," dieser Ausdruck darf nicht mißverstanden werden. Bösen Handlungen geht durchgängig kein Entschluß vorher; vielmehr findet nur ein Hinwirken auf Realisirung eines von der Sinnlichkeit gesetzten Zweckes Statt, ähnlich, als würde es durch einen Entschluß hervorgerufen. Dieses rührt aber her von Reizen der Sinnlichkeit, welche den Menschen ziehen und seine Strebekraft in Bewegung setzen. Hierbei kann ein lauter Widerspruch des Gewissens Statt finden. Ohnmacht oder Mangel an Selbstmacht läßt den Einspruch des Gewissens ohne Erfolg. — So pflegt es sich zu verhalten, wenn der Mensch das Böse wirksam begehrt. Allein ich glaube, es ist nicht immer so. Der Mensch kann sich auch entschließen zum Bösen; zwar nicht zum Bösen als Bösen, sondern zum Bösen als Erlaubten. Die Weise ist folgende. Sind die sinnlichen Neigungen oder Affecte sehr stark geworden, und ist ihnen von Seite der Selbstmacht längere Zeit Widerstand geleistet, brausen aber jetzt durch gegebenen Anlaß und unvorhergesehen plötzlich von Neuem auf: dann kann es sich ereignen, daß der sinnliche Theil des Menschen gegen die schwach sich erhebende Vernunft in vollkommene Empörung ausbricht. Die Leistungen, welche die Vernunft auflegt, werden als eine Sache gänzlicher Unmöglichkeit angesehen. Hiermit verbunden ist ein innerer Aerger über die abermalige Störung durch die Ver-

nunft. Schnell folgt die Vorstellung, daß das Unmögliche nicht Gegenstand der Pflicht für uns sein könne. Die Vernunft thut Einspruch. Sie wird nicht gehört. Auf die vorige Vorstellung folgt das Urtheil: Also ist dieses (das von der Vernunft Untersagte) ein Erlaubtes. Und sofort wird der Entschluß gefaßt, es zu erstreben. Dem Entschlusse folgt das Hinstreben unter höhnender Zurückweisung der Vernunft — der Bestürzten und in Verwirrung gebrachten, — und unter Haß Gottes (wenn dessen Vorstellung zum Bewußtsein gekommen ist) als eines Wesens, was das Unmögliche von uns fordere.

§. 4.

Das nachfolgende Gewissen ist ein belobendes, verdammendes oder lossprechendes. — Das belobende sowohl, als das verdammende kann dem Menschen sehr schädlich werden. Das erstere führt leicht zum Tugendstolze, das andere leicht zur Verstockung. Mittel zur Verhütung des Nachtheiles erster Art ist 1) lebendige Vorstellung der Geringheit dessen, was geleistet ist, gegen das, was zu erkämpfen noch zurückbleibt. 2) Erinnerung, daß der Gnade Gottes, ohne welche wir nichts vermögen, der größte Theil des gethanen Guten gebührt. Das letztere zu verhüten, ist Erweckung der Demuth, hier Anerkennung der begangenen Sünden nöthig, woraus dann Haß und Abscheu gegen die Sünde, Hinwendung zu Gott und Trauer der Liebe in Gott hervorgeht.

§. 5.

Gewissenhaftigkeit. Sie besteht in dem ernsten und festen Willen nie zu handeln, ohne zuvor den Ausspruch des Gewissens zu hören, und das Handeln selbst nach dem genommenen Ausspruche einzurichten. Dieses ist der Begriff von Gewissenhaftigkeit nach dem Sprachgebrauche, auf welchen auch das Wort selbst schon hindeutet. Aus dem Begriffe derselben ist ersichtlich, daß ihre Entstehung bedingt ist durch Uebermacht der Vernunft über die Sinnlichkeit, welche dann wieder Achtung*) der Vernunft voraussetzt.

---

*) Achtung folgt dem Gefallen, wie dieses der Erkenntniß; in der Weise der Entstehung ist aber eine große Verschiedenheit. Sobald nämlich Kenntniß einer Sache, die uns überhaupt gefällt, da ist, tritt ohne unser Zuthun Gefallen ein, und hinterher nur können wir nach Seiten oder Eigenschaften von dem Dinge fragen, die den Grund des Gefallens enthalten. Achtung eines Dinges dagegen, wenn sie von Gefallen verschieden ist, ist das Werk der Freiheit.

Gibt es gleichgültige Handlungen?

Wenn ich frage, ob es gleichgültige Handlungen gebe, so heißt das, ob es Handlungen gibt, die zu setzen oder nicht zu setzen die richtende Stimme in mir — die Vernunft — auf gleiche Weise und ohne Unterschied erlaubt. — Erlaubt denn aber die Vernunft je solche Handlungen? Um dieses zu beantworten, müssen wir alle möglichen Handlungen, die von oder durch Menschen gesetzt werden, vor uns bringen, und dann sehen, ob es darunter solche gebe. —

Alle Handlungen, die dem Menschen zugeschrieben werden, sind theils Handlungen, die er im Zustande der Bewußtlosigkeit setzt, theils Handlungen, die er setzt, wo er sich seiner und der Handlung selbst bewußt ist. Zu der ersten Klasse können die gleichgültigen Handlungen nicht gehören, eben weil die Vernunft darüber ein Urtheil (das der Gleichgültigkeit nämlich) aussprechen soll. Sie müssen also zu den Handlungen der zweiten Klasse gehören, oder zu denjenigen Handlungen, die wir setzen im Zustande des Selbstbewußtseins. Kommen denn hierunter Handlungen vor, deren Setzen und Nichtsetzen die Vernunft für vollkommen gleichgültig achtet? Nach Zeugniß des Bewußtseins der Sachen in uns, kommen in diesem Zustande alle Handlungen zu Stande, durch Reiz oder durch Selbstbestimmung. Zu den Handlungen wenigstens, die durch Selbstbestimmung zu Stande kommen, können die gleichgültigen nicht gehören. Denn Selbstbestimmung setzt einen Zweck und einen Grund voraus, weswegen und wornach ich mich bestimme. Gleichgültige Handlungen aber sind, eben weil sie gleichgültig sind, ohne Zweck und Grund. Die Abwesenheit des Zweckes macht sie zur gleichgültigen. Soll es also noch gleichgültige Handlungen geben, so müssen sie zu denjenigen gehören, die durch Reiz zu Stande kommen. Nun ist es aber doch offenbar unter der Würde des Menschen, welcher der freien Thätigkeit fähig ist, und Zwecke von unendlichem Werthe hat, jemals sich der Herrschaft der Natur hinzugeben, und von der Verfolgung jener unendlichen Zwecke abzulassen. Es zeigt sich also, daß es im eigentlichen Sinne keine gleichgültigen Handlungen gibt, und dieses glaube ich, lehrt auch das Christenthum, wenn es sagt, daß die Menschen über jedes unnütze Wort Rechenschaft geben werden. Nach diesem Ausspruche des Heilandes nämlich wird der Mensch über jedes zwecklose d. h. aus den höchsten Lebenszwecken des Menschen nicht hervorgehende Thun und Lassen zur Rechenschaft gezogen werden. Eben so scheint das Christenthum für uns zu sprechen, wenn es vorschreibt immer zu beten. Das Setzen gleichgültiger Handlungen kann nimmer Gebot genannt werden. Denn schon die Begriffe schließen sich aus. Wo wir also gleichgültige Handlungen verrichteten, da über-

traten wir dieses Gebot, d. h. die vorgeblich gleichgültigen Handlungen waren Sünde.

Aber es giebt doch so manche Handlung, die durchaus den Schein der Gleichgültigkeit für sich hat; z. B. während ich hier über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit gleichgültiger Handlungen nachdenke, habe ich mein Federmesser, was neben mir auf dem Schreibpulte liegt, zur Hand genommen und drehe es spielend in der Hand herum; werde mir dessen augenblicklich auch bewußt, bin gleich aber wieder in dem Gegenstande meines Nachdenkens vertieft. Ist nun das Nehmen und Herumdrehen des Federmessers keine gleichgültige Handlung? Das Nehmen und Herumdrehen des Federmessers ist allerdings gleichgültig zu nennen, da es das Thätigsein für die Zwecke, wofür ich arbeite, nicht stört und nicht fördert, ich dieses wenigstens nicht sehe. Aber handle ich denn eigentlich in diesem Falle? — Nicht Ich handle, sondern meine Hand bloß. Das Nehmen, Herumdrehen ist also nicht meine Handlung, sondern eine Handlung meiner Hand. — Aber ich werde mir der Handlung meiner Hand bewußt, und eile darüber weg, und meine Hand bewegt das Messer weiter fort? Wird sie denn nun nicht meine Handlung, und erklärt meine Vernunft sie nicht für eine gleichgültige Handlung? Für eine gleichgültige Handlung erklärt meine Vernunft sie allerdings, denn sie gebietet und verbietet sie nicht, sondern eilt ohne weiteres darüber hinweg; sie ist aber doch auch in keiner Weise meine Handlung zu nennen, denn sie wird weder von mir angefangen noch fortgesetzt, noch auch bleibt sie in meinem Bewissen, wie das bei bösen Handlungen der Fall ist, und der Fall sein muß. Menschliche gleichgültige Handlungen gibt es also nicht, Handlungen von Menschen, die gleichgültig sind, können nicht geleugnet werden, und dieses ist das Resultat dieser Betrachtung *).

Will man ein Criterium der gleichgültigen Handlungen aufstellen, so ist das jetzt nicht schwer. Es ist dieses:

---

*) Menschliche Handlung: actus humanus. Damit einer Handlung das Prädicat „menschlich" zukomme, muß sie eine solche Beschaffenheit haben, daß sie von jeder thierischen Handlung u. s. w. unterscheidbar ist. Es muß daher zur Setzung derselben eine Kraft thätig sein, die dem Menschen vor allen übrigen Erden-Wesen privative eigen ist. Die dabei thätige dem Menschen privative eigene Kraft, kann die höchste und auch die niedrigste derartige sein. Letztere aber muß es wenigstens sein. Die niedrigste, dem Menschen von allen Erden-Wesen privativ eigene Kraft ist aber nach dem Zugeständnisse Aller das Bewußtsein. Darnach müssen wir menschliche Handlung also erklären: sie sei eine mit Bewußtsein gesetzte Handlung, d. i. eine mit Bewußtsein hervorgebrachte Veränderung.

Handlungen, die zwar von Menschen gesetzt werden, aber nicht im Zustande des Bewußtseins, sind bloß actus oder actiones hominis.

„gleichgültige Handlungen sind solche, welche durch uns, aber nicht von uns gesetzt werden und zur Förderung des Menschen oder zur Verähnlichung mit Gott, weder in dem Verhältnisse des Mittels, noch des Hindernisses stehen, wobei wenigstens allem Anscheine nach die Erkenntniß dieses Verhältnisses so tief liegt, daß die Erforschung desselben der Förderung der Menschenwürde ein größeres Hinderniß legen würde, als die Handlung selbst, wenn sie ein Hinderniß sein sollte; oder falls sie ein Förderungsmittel sein sollte, als durch sie wieder aufgewogen werden könnte."

Gedanken

zur Erklärung wie der Eid in Hochachtung und Liebe seinen Ursprung haben könne.

Fühlen wir gegen einen Menschen besondere Hochachtung, Dankbarkeit, Liebe: so können wir nichts thun, was diesen Menschen verunehren oder unsere Hochachtung gegen ihn zweifelhaft machen könnte. Wir thun dieses wenigstens nicht anders, als im Kampfe und Widerspruche mit uns selbst, indem uns ein überwiegendes Interesse dazu reizet und verleitet. Wir werden daher bei dem Namen eines solchen Menschen nichts als wahr behaupten, wovon wir wissen, daß es falsch oder doch nicht entschieden wahr ist. Wir thun das Gegentheil nicht, ohne daß wir umhin könnten, uns die bittersten Vorwürfe darüber zu machen. Denn mit Hinweisung d. i. bei dem Namen eines solchen Mannes etwas Falsches oder Unentschiedenes als wahr behaupten — das stellen wir uns vor oder fühlen es wenigstens, müsse, wenn die Wahrheit unserer Behauptung an's Licht käme, diesen Mann verunehren, oder wenigstens unsere Verehrung gegen ihn als nichtig erscheinen lassen. Denn indem ich bei dem Namen eines solchen Mannes etwas als wahr versichere, will ich, daß die Wahrheit meiner Behauptung verbürgt werden solle durch die Verehrung, die ich gegen diesen Mann trage. Meine Verehrung soll für erlogen gelten, wenn meine Versicherung sich als unwahr herausstellen sollte. Das macht, daß ich bei dem Namen eines solchen Mannes eine Unwahrheit nicht als Wahrheit behaupten kann. Ich kann es nicht zugeben, daß meine Verehrung als nichtig erscheine. Der Werth dieses Mannes verbindet mich, meine Verehrung gegen ihn vor allem Verdachte unbefleckt zu erhalten. Ich fühle, daß ich das mir schuldig bin, daß ich schlecht handeln würde, wenn ich anders handelte; ich fühle auch, daß ich es ihm schuldig bin, daß ich meiner Seits alles

thun würde, seinen Werth in Zweifel zu setzen, und daß ich darin lieblos gegen ihn handelte, wenn ich bei seinem Namen löge.

Dieses führte dahin, daß die Bekräftigung einer Aussage bei dem Namen eines geehrten Menschen, der Aussage selbst größeres Ansehen gab, und daß man sich dieses Mittels bediente, wenn daran lag, seinem Worte festen Glauben zu verschaffen, und wenn die schlichte Aussage oder Versicherung, daß es wahr sei, diesen Glauben zu erzeugen nicht hinreichen wollte. So schwur man bei Menschen; nur die Hochachtung und Liebe des Schwörenden gegen den, bei dem er schwur, machte daß sein Wort durch den Schwur glaubwürdiger wurde.

Dieses zeigt nun ohne weiteres, daß auch die Hochachtung und Liebe gegen Gott eine Quelle des Eides werden kann, und daß ein Eid bei Gott, ich meine bei der Verehrung Gottes, viel allgemeiner und gewichtiger werden kann, als der bei einem Menschen. Denn 1) ist die Verehrung gegen Gott bei dem Menschen allgemeiner, als die gegen irgend einen Menschen oder gegen Menschen überhaupt, und 2) ist die Verehrung gegen Gott durchschnittlich größer, oder soll wenigstens größer, und unendlich viel größer sein, als die gegen irgend einen Menschen.

Zur Bestätigung des Gesagten, können wir auch die Ansicht des Papstes Nicolaus anführen. Die Bulgaren hatten dem römischen Stuhle, kurz nach ihrer Bekehrung zum Christenthum, eine Reihe von Fragen vorgelegt, und hatten um deren Beantwortung gebeten. Unter diesen Fragen war auch Eine, welche sich auf den Eid bezog. Sie fragten nämlich, ob es erlaubt sei, bei der Spathe zu schwören, wie sie bisher gethan hatten, und wobei sie nun schwören sollten. Der Papst erwiederte auf diese Frage mit Nein, und fügt hinzu: Sed nos (Christiani) non solum per Spatham, verum etiam per aliam omnino conditam speciem iurare iudicamus indignum. *Per quem enim quis iurat, profecto et diligit et veneratur*, sed et fiduciam suam ei firma stabilitate commendat. Quamobrem per Deum iurandum est, qui ab omnibus hominibus diligendus et venerandus. — *Etenim omnis vera qui dicit, per eum iurat quem amat* *).

Das Vorstehende mache 1) aufmerksam, daß der Eid dann den höchsten sittlichen oder religiösen Werth hat, wenn die Hochachtung und Liebe gegen Gott, bei der Ablegung des Eides und bei der Haltung desselben, mehr als Alles Andere und einzig bei dem Schwörenden in Betracht kommt.

*) Harduin Collectio Concil. Tom. V. p. 375.

2) Es ist ein sicheres Kennzeichen, daß bei dem, der falsch schwört oder meineidig wird, die Liebe Gottes über Alles noch ganz fehle. Liebe gegen Gott mag dasein können, wenigstens vor dem Entschlusse zum falschen Eide oder zum Meineide — denn im Augenblicke des Ueberganges zu dem Entschlusse soll sie wohl ganz erstorben sein — aber Liebe Gottes über Alles, d. h. eine Liebe gegen Gott, die jedes Widerstreitende, sei es an sich angenehmer oder unangenehmer Art, überwiegt, kann nicht da sein. Denn wäre sie da, so würde sie nothwendig antreiben, nicht die Unwahrheit und das, was man nicht halten kann oder will, zu beschwören, denn auch ja die Hochachtung und Liebe gegen Gott wird ja bei dem Eide mit verbürgt, d. h. mit zum Bürgen gestellt. Oder Falls der Schwörende das nicht erkennen und auch nicht fühlen sollte: so fühlt er doch, wenn er Gott über Alles liebt, daß er Gott, der in der Unwahrheit und Unaufrichtigkeit ein so großes Mißfallen hat, nicht zum Zeugen nehmen dürfe, um dadurch der Unwahrheit und Unaufrichtigkeit das Siegel der Wahrheit und Aufrichtigkeit aufzudrücken. Er fühlt, daß er daran in Bezug auf sich höchst schlecht, in Bezug auf Gott höchst lieblos handle, indem er Gott in einer Sache zu Hülfe nimmt, die diesem im höchsten Grade zuwider ist. So handelt die Liebe nicht. Sie leistet lieber auf ein Begehren Verzicht, als daß sie dem, den sie liebt, durch die von ihm verlangte Mitwirkung Verdruß machte. Wo das Umgekehrte geschieht, da ist die Liebe zu dem Begehrten stärker, als die Liebe gegen den Geliebten.

Daß bei dem Falschschwörenden und Meineidigen die Liebe Gottes über Alles fehlen müsse, leuchtet auch unmittelbar und vielleicht stärker daraus ein, daß bei ihm nicht einmal die Furcht Gottes ist. Denn hätte er die Furcht Gottes — die knechtische — so würde er sich nicht erfrechen, den Namen Gottes dazu zu mißbrauchen, Unwahrheit und Falschheit zur Wahrheit und Aufrichtigkeit zu stempeln.

Dem Meineidigen und Falschschwörenden fehlt alle religiöse Gesinnung. Sogar sein Glaube, was das erste ist, ist allen seinen Theilen nach todt. Denn nicht einmal der Theil des Glaubens, der die knechtische Furcht Gottes erzeugt, und der zuerst zum Leben erwacht, ist lebendig. Es fehlt ihm ja die Furcht Gottes — die Furcht Gottes über Alles. — Es fehlt ihm die Hoffnung, denn hoffte er von Gott den Himmel: so thäte er nicht, wodurch er sich des Himmels verlustig macht. Er machte nicht Gott, wenn ich so sagen darf, so viel an ihm liegt, zum Beförderer seiner Sünde, denn das thut er, indem er Gott zum Zeugen anruft, daß er die Wahrheit sage und aufrichtig rede. — Der falsche Eid und Meineid ist eine Verspottung und Verhöhnung Gottes.

Die katholische Kirchenzeitung von Dr. Höninghaus über und gegen die Meletemata theologica von Braun und Elvenich. Hanover 1838.

In den Nummern 51 und 52 der katholischen K.-Z. von Höninghaus finden sich zwei Artikel über und gegen die Meletemata theologica von Braun und Elvenich, welche nach der Versicherung ihres Verfassers allein der richtigen Erkenntniß der katholischen Wahrheit dienen sollen; was sich übrigens von den reinwissenschaftlichen Artikeln einer katholischen Kirchenzeitung, deren „echt kirchliche Haltung" gerühmt wird, dächte ich, wohl von selbst verstehen sollte. Ob aber die kath. K.-Z. von H. das „geeignete Organ" für diese Artikel sei, wie der Verf. derselben meint, ist eine andere Frage, und dürfte, wenn man das Publicum, wofür diese K.-Z. hauptsächlich berechnet ist, ins Auge faßt und bedenkt, daß dasselbe hier mit theologischen Speculationen, die ihm ganz fremd sind, behelligt und gewissermaßen zum Richter darüber bestellt wird, geradezu verneint werden müssen. Wir wollen jedoch hiervon ab- und sofort zusehen, wie der richtigen Erkenntniß der katholischen Wahrheit in diesen Artikeln gedient werde.

Der Verf. dieser Artikel (allem Anscheine nach Pfarrer Schumacher zu Hermülheim bei Köln, welcher schon vor einem Jahre in seiner Schrift über die Erbsünde und Erbschuld, worüber das vorige Heft dies Zeitschr. zu vergleichen, mit solchen Artikeln hervorzutreten versprach oder vielmehr drohte) erachtet es nicht für nothwendig, die einzelnen Abhandlungen gerade in der Ordnung, wie sie in den *mel. theol.* aufeinander folgen, zu beleuchten: weil das theilnehmende Publicum hierbei nichts verliere, zumal da in dem 2. Theile des Werkes jede Abhandlung eine Art von selbstständigem Ganzen bilde. Wenn aber bei dieser Arbeit, „fügt derselbe bei, von der (den) vorgenannten melet. theol. ausgegangen wird, so wird es dabei doch nichts destoweniger unverwehrt bleiben, auch die betreffenden Ansichten von Hermes selbst anzuziehen und zu berücksichtigen. Es wird dieß aber um so mehr geschehen müssen, als einestheils die in dem zu beurtheilenden Werkchen mitgetheilten theologischen Studien weder umfangreich noch erschöpfend sind, und wohl nicht ohne Absicht manche wichtige Frage ganz übergehen, oder nur leichtweg berühren, und als anderntheils die meletemata, ihrem Endzwecke nach, uns doch nur eine Rechtfertigung des Hermesianismus geben und die Katholicität seiner Grundsätze beurkunden sollen." Aus dieser Stelle, namentlich aus den eingeflochtenen Verdächtigun-

gen, wird der Leser schon diviniren können, wie hier der richtigen Erkenntniß der katholischen Wahrheit gedient werden soll.

Der Verf. eröffnet seine Beurtheilung der mel. theol. mit der darin enthaltenen Abhandlung über den Menschen und zwar zunächst über den Stand der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit der Stammeltern vor dem Falle. Das Einzige, was ein allgemeines Concilium hierüber zu glauben vorstellt, und was darum auch einzig strenge de fide catholica et divina ist, besteht darin, daß der erste Mensch Adam von Gott die Heiligkeit und Gerechtigkeit empfangen habe. Das Con. Trid. aber, welches dieses sess. 5. can. 1. und 2. zu glauben vorstellte, ließ hierbei unausgemacht, ob der erste Mensch diese Heiligkeit und Gerechtigkeit schon in dem ersten Momente seiner Erschaffung erhalten habe; wie erhellet aus der Erzählung Pallavicino's (hist. conc. Trid. lib. 7. cap. 9. n. 1.) über die Abänderung des „creatus," was anfänglich in dem ersten Canon über die Erbsünde stand, in „constitutus." Was war das aber für eine Gerechtigkeit, die der erste Mensch von Gott erhielt? offenbar eine habituelle, denn die actuelle konnte Gott ihm nicht geben, die mußte sich der Mensch (durch guten Gebrauch seiner Freiheit) selbst geben; und diese habituelle Gerechtigkeit bestand unstreitig darin, daß der Mensch durch seine ganze Natur nur zum guten, gottgefälligen Wollen und Handeln aufgelegt war, und daß sich Nichts in ihm regte, was ihm eine andere Richtung zu geben suchte. Wie aber diese Gerechtigkeit in dem Menschen zu Stande gekommen: ob Gott ihm eine nur auf Gerechtes und Heiliges hinweisende Natur anerschuf; oder ob Gott eine minder vollkommene Natur, etwa wie die jetzige, erschuf, dann aber dieser Natur durch eine übernatürliche Gnade durchaus die Richtung zur Gerechtigkeit und Heiligkeit gab — das hat das Concil nicht entschieden. Nur mit Unrecht könnte man sich zum Beweise des Gegentheils auf jene Umänderung des „creatus" in „constitutus" beziehen: denn dadurch wollte das Concil nur nicht jene Meinung vieler Scholastiker ausschließen, wornach Gott ursprünglich eine minder vollkommene Natur, wie etwa die jetzige, sollte erschaffen, ihr aber nachher, als er den Menschen ins Paradies setzte, durch seine übernatürliche Gnade durchaus die Richtung zur Gerechtigkeit und Heiligkeit sollte gegeben haben. In welchem Momente und in welcher Weise nun aber auch immer diese habituelle Gerechtigkeit und Heiligkeit zu Stande kam; der Mensch hatte in diesem Stande nothwendig Gottes Wohlgefallen und Wohlwollen, was das concilium Trid. auch ausdrücklich lehrt, indem es can. 1. de pecc. orig. sagt, der erste Mensch habe sich durch seine Sünde der Uebertretung des

göttlichen Verbotes den Zorn und das Mißfallen Gottes zugezogen. Weil er aber Gottes Wohlgefallen und Wohlwollen hatte, so konnte er auch allen zur Erreichung seiner Bestimmung noch etwa erforderlichen Gnadenbeistand von Gott mit Zuversicht erwarten. Hierüber lehrt die Kirche nur, daß der erste Mensch ohne einen besonderen actuellen Beistand der göttlichen Gnade nicht in dem Stande der ursprünglichen Integrität verblieben wäre. „Natura humana," sagt das concilium Arausicanum II. can. 19, „etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsam creatore suo non adiuvante, servaret: unde cum sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit; quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit?" „Quibus in verbis" — sagt Berti de theologicis disciplinis lib. 12. cap. 7. n. 8. — „demonstratur adversus Pelagianos necessitas gratiae *actualis* ad consequendam salutem, et reparandas vires ad servanda *ut oportet* divina praecepta ob Adae culpam deperditas, argumentatione quam appellitant scholae a fortiori." Ueber den Fall, worin der erste Mensch, um sich in dem Stande der Integrität zu bewahren, einen besondern Gnadenbeistand nothwendig gehabt haben würde, hat sich die Kirche nicht näher erklärt. Einige meinen, er würde zu jedem wahrhaft gottgefälligen Werke eines actuellen Gnadenbeistandes Gottes bedurft haben. Andere dagegen sind der Ansicht, nicht zur Erfüllung des in sein Herz geschriebenen Naturgesetzes, sondern nur zur Erfüllung des in ihm gegebenen positiven Gesetzes im Falle einer von Außen her nahenden schweren Versuchung wäre ihm eine besondere actuelle Gnade Gottes nothwendig gewesen. Noch andere meinen, nur zur Erlösung seiner Thätigkeit für das Gute nach Grad und Ausdehnung, die eine Bedingung seiner Erhebung zur übernatürlichen Glückseligkeit gewesen, habe der Mensch diese Gnade nöthig gehabt. Jeder sieht, daß alle diese Meinungen sehr wohl mit jenem Canon des con. Araus. bestehen, daß also auch eine jede derselben salva fide vertheidigt werden kann . . . Weiter ist von der Kirche Nichts über den Urzustand des Menschen in Absicht auf dessen Seele und Seelenleben als Dogma ausgesprochen. Und was den Leib desselben betrifft, so hat die Kirche in conc. Milevit. II. can. 1. und in concil. Trid. sess. 5. can. 1. nur das als Glaubenssache ausgesprochen, daß Adam, wenn er nicht gesündigt hätte, den Tod nicht würde verkostet haben. Doch lehren alle katholischen Theologen auf den Grund der Stelle in der Genesis, daß der Genuß der Frucht vom Baume des Lebens den Adam vor dem Tode bewahrt haben würde.

Man sollte meinen, wer diese katholische Lehre über den Urzustand des ersten Menschen in Absicht auf seine Seele und seinen Leib

nach ihrem ganzen Umfange unterschriebe, dieselbe im Herzen glaubte und mit dem Munde bekännte, wie das die Verfasser der meletemata theologica thun und auch Hermes gethan hat, der müßte doch, wenigstens in diesem Puncte, katholisch sein. Nicht so unser Artikelschreiber: alle diese Theologen müssen sammt und sonders verdammliche Ketzer sein.

Zuerst beruft derselbe sich auf jene Erzählung Pallavicino's, wornach auf eine Erinnerung des Bischofs von Jaën, Pacheco das „creatus" in den ersten tridentinischen Canon über die Erbsünde in „constitutus" umgeändert wurde; und er macht bei dieser Gelegenheit den „Jüngern der Hermes'schen Schule" das Compliment, „daß selbige in historisch-theologischen Studien ihre Stärke nicht besitzen." Ich habe jedoch bereits bemerkt, daß aus jener Umänderung weiter nichts folge, als daß die oben angegebene Meinung vieler Scholastiker nicht reprobirt werden sollte.

Anmerken will ich noch, wie viele Theologen die in dem 1. Canon de peccato originali vorkommende „iustitia et sanctitas, in quo primus homo constitutus" verstanden haben, noch ehe Hermes und einer seiner Schüler geboren war. „Contendunt alii" — sagt Berti lib. 12. de theologicis disciplinis cap. 7. n. 7. „Concilium per iustitiam et sanctitatem veritatis, non habitualem gratiam intellexisse, sed *rectitudinem originalem, quam sitam putant in recto ordini ac dominio rationis, nullo reluctante motu concupiscentiae, nec non in libero arbitrio actuali gratia suffulto*" (nämlich um entweder überhaupt das erkannte Gute vollbringen oder doch das positive göttliche Gesetz bei sich nahender schwerer Versuchung von Außen her erfüllen zu können.

Aber unser Artikulist, „der in historisch-theologischen Studien seine Stärke besitzt," glaubt aus der „katholischen Dogmengeschichte" nachweisen zu können, daß die Väter zu Trient unter der „sanctitas in iustitia, in qua primus homo constitutus fuerat," weit mehr verstanden haben; denn nur in dieser Voraussetzung könnte möglicher Weise das, was er bei dieser Gelegenheit aus den Scholastikern vorbringt, in der Hauptsache Etwas wider die Lehre der Verfasser der mel. th. verfangen*). Was er jedoch aus den Scholastikern vorbringt, läuft am Ende darauf hinaus, daß diese Männer des Glaubens gewesen seien, „der Stand der Heiligkeit und Gerechtigkeit könne und dürfe nur als Wirkung der Gnade begriffen werden." Also deswegen, weil die Verfasser der mel. th. und überhaupt die Jünger der Her-

*) Unser Artikelschreiber scheint bei aller seiner Stärke in historisch-theologischen Studien die Verdammungsbulle gar nicht gelesen zu haben, weil er sonst jene Propositionen unmöglich geradezu häretisch nennen könnte.

mes'schen Schule, die in historisch-theologischen Studien ihre Stärke nicht besitzt, diesen Scholastikern gegenüber nur glauben und lehren, Gott habe den ersten Menschen in Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen, oder richtiger: Gott habe den Menschen so erschaffen, daß er durchaus durch seine ganze Natur für Gerechtigkeit und Heiligkeit aufgelegt war; deßwegen sollen sie verdammliche Ketzer sein? Aber weiß denn der Artikulist bei aller seiner Stärke in historisch-theologischen Studien nicht, daß eine Menge Scholastiker, worunter Petrus Lombardus, Hugo Victorinus, Rupertus, Alexander Alensis, Bonaventura, Marsilius, Guilelmus Altissiodorensis, auch anders als jene und gerade wie diese gelehrt haben? Und weiß er auch bei aller seiner Stärke, die er in historisch-theologischen Studien besitzt, wieder nicht, wie diese Scholastiker gegen jeden Angriff, etwa auf den Grund jenes 19. Canons des Conc. Arauf. II, wenigstens nach Berti siegreich vertheidigt werden können? Berti sagt aber lib. 12. de theologic. discipl. cap. 7. n. 8.: „Respondere poterunt antiquorum scholasticorum defensores, ad perfectionem et rectitudinem originalem hoc tantum requiri, ut humana natura esset instituta absque ullo vitio et peccato, atque cum bona voluntate, et gratiae sufficientis adiutorio, ut posset sibi habitualem charitatem comparare, et ad plenitudinem beatitudinis pervenire. Quamobrem nulla censura veteres scholasticos perstringendos arbitramur.“ Und wenn die alten Scholastiker wegen dieser ihrer Lehre keine verdammende Censur verdienen; sollten dann die jetzigen Theologen, welche derselben Lehre huldigen, als Ketzer gebrandmarkt zu werden verdienen? Wenigstens Berti urtheilte nicht also; er wird aber darum auch ohne Zweifel von unserm Artikulisten das Compliment hinnehmen müssen, daß er in historisch-theologischen Studien seine Stärke nicht besitze! — Der geneigte Leser wird hieraus schon entnehmen können, wie es mit der Stärke unsers Artikulisten in historisch-theologischen Studien bestellt sei. Folgen wir ihm weiter.

Die Verwerflichkeit der Lehre der mel. theol. und überhaupt der ganzen Hermes'schen Schule über den Urzustand des ersten Menschen soll zweitens erhellen aus einigen der von Papst Pius V. verdammten Sätze des Bajus, besonders aus den folgenden: Prop. 21: „Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis; et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis.“ Prop. 23: „Obsurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret.“ Prop. 24: „A vanis et otiosis homini-

bus secundum insipientiam philosophorum excogitata est sententia, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus, et in Dei filium adoptatus, et ad Pelagianismum reiicienda est illa sententia.“ Es ist wahr, daß Papst Pius V. aus den Schriften des Michael Bajus 79 Sätze ausgezogen und sie in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento genommen, als haereticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas, et in pias aures offensionem immitentes verdammt hat; aber es ist hierbei zu bemerken, daß Pius nicht erklärt hat, welche von diesen Sätzen ketzerisch und welche nur irrig, oder verdächtig ꝛc. seien*); und daß er zudem in dem Verdammungsdiplom ausdrücklich erklärt hat, einige derselben könnten in gewissem Sinne behauptet und vertheidigt werden (nonnullas aliquo pacto sustineri posse) — zu welchen auch wohl jene drei gehören könnten. Wir wollen aber den für uns schlimmsten Fall setzen: die drei Sätze seien von Pius V. wirklich als häretisch verdammt, und der Papst sei in solcher Verdammung unfehlbar; auch dann läßt sich noch zeigen, daß die Lehre der „Jünger der Hermes'schen Schule“ über den Urzustand des ersten Menschen salva fide festgehalten und vertheidigt werden könne. Betrachten wir zu dem Ende diese Sätze näher. Der erste (21.) Satz sagt, die Erhöhung der menschlichen Natur und ihre Erhebung zur Theilnahme an der göttlichen Natur sei Gott der Integrität des Urzustandes schuldig gewesen, und mithin sei sie (jene Erhöhung und Erhebung natürlich und nicht übernatürlich zu nennen. Um das recht zu verstehen, müssen wir den 6. Satz des Bajus hinzunehmen, welcher lautet: „Dona concessa homini integro, et angelo forsitan non improbanda ratione possent dici gratia, sed quia secundum usum sacrae scripturae nomine gratia ea tantam munera intelliguntur, quae per Iesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita, neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet.“ Hiernach ist Gnade nur das, was den male merentibus et indignis gegeben wird; da nun aber die ersten Menschen in der ersten Zeit nach ihrer Erschaffung noch keine male merentes et indigni waren, so war Alles, was Gott ihnen in dieser Zeit gab, also auch jene humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae nicht Gnade, sondern Schuldigkeit: diese Behauptung wurde zunächst von Pius V. verdammt; und das mit allem Rechte, weil auch das Gnade ist, was Gott den bloß non merentibus gibt. Allerdings wird in dem

*) Ich sage: in der Hauptsache; denn die Lection, die der Artikulist den Verfassern wegen unrichtiger Deutung der Abänderung des creatus in constitutus hält, kann ich als eine Nebensache füglich übergehen. —

Satze indirect gelehrt, daß die Natur des Menschen in dem Urstande sublimirt und zur Theilnahme an der göttlichen Natur erhoben worden, allein diese Sublimatio humanae naturae eiusque exaltatio in consortium divinae naturae ist hier zunächst nur aufzufassen und zu verstehen in Bezug auf den an sich möglichen Gedanken, daß Gott die menschliche Natur auch minder vollkommen, etwa wie sie jetzt beschaffen ist, einrichten konnte. Wenn nun aber Gott eine vollkommene menschliche Natur erschuf, eine solche, die durchaus nur zur Gerechtigkeit und Heiligkeit hinneigte, so daß der Mensch dadurch nothwendig ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und Wohlwollens war; dann war ja vergleichungsweise eben hierdurch eine sublimatio humanae naturae eiusque exaltatio in consortium divinae naturae begründet. Oder soll diese sublimatio etc. im eigentlichen Sinne zu nehmen sein? Allein ich möchte den sehen, welcher das behaupten wollte, und der sich nicht sofort zum Pantheismus, mindestens zum Semipantheismus, bekennen müßte. Doch würde das consortium divinae naturae unstreitig da erst vollkommen, wo der Mensch mit Hülfe der übernatürlichen Gnade, die ihm nach dem conc. Araus. II. can. 19. zur Beharrung im Stande der Integrität nöthig war, gottgefällige Werke vollbrachte und überhaupt in jeder Beziehung gottgefällig lebte. Gerade in diesem Sinne spricht auch der Apostel Petrus von einem consortium divinae naturae — in seinem 2. Briefe, 1. Cap. 4. V., woher auch unstreitig der Ausdruck des Bajus genommen ist. Hiernach sind auch die beiden andern Sätze zu verstehen. Oder sollen wir zugleich auch alles das als Glaubenssache annehmen, was die Scholastiker und die spätern Theologen über den Urzustand des Menschen, oft widersprechend genug, ausgedacht haben? Aber weiß denn der Artikulist, der in historisch-theologischen Studien seine Stärke zu haben träumt, nicht, daß scholastische Meinungen keine Dogmen sind? Weiß er insbesondere bei all seiner erträumten Stärke in historisch-theologischen Studien nicht, welche Ermahnung in dieser Hinsicht Melchior Canus den Theologen gibt? „Theologos omnes" — sagt Canus lib. 8. de locis theol. cap. 5. — „admonitos velim, ut, sepositis non affectibus modo, sed opinionum etiam praeiudiciis, de caussis fidei prudenter graviterque decernant. *Non enim, si quidquam in schola bonis etiam temporibus inveteravit, mox fidei dogma existimandum est.* Sunt autem nonnulli, qui per eas persuasiones, quibus a principio sunt imbuti, de rebus gravissimis sententiam ferunt *temeritate quadam*, sine iudicio, repentino quasi vento incitati, quae longe alia esset, si iudicio considerate constanterque lata fuisset. Hi autem in eo primum errant, *quod scholae opiniones a certis constantibusque decretis*

non separant. Deinde errant in eo, quod duo rerum genera confundunt; unum earum, quae ad religionem attinent; earum alterum, quae ne attingunt quidem. Ac si sanctorum veterum consentio, ut libro superiore definitum est, non in omnibus legis quaestionibus sequenda nobis et tenenda est, sed solum in fidei regula; nec quaevis illorum etiam in re gravi communis opinio fideles adstringit, sed firmam constansque iudicium; ecquid de recentioribus scholae theologis dicere oportet, quos veteres illi longe et vitae merito, et scripturarum usu, et auctoritatis pondere superarunt?" Ich erlaube mir den Artikulisten auch noch auf den h. Augustinus aufmerksam zu machen, welcher über den Urstand des ersten Menschen dem Wesentlichen nach gerade wie die Verfasser der Mel. theol. und überhaupt wie die „Jünger der Hermes'schen Schule" lehrt, dem aber noch kein katholischer Theolog das Lob der Orthodoxie streitig gemacht hat. Hier nur einige Aeußerungen desselben. Lib. 2. de peccatorum meritis et remiss. cap. 22. sagt derselbe: „Hanc (scil. obedientiam) ergo priusquam violassent, placebant Deo, et placebat eis Deus, et quamvis corpus animale gestarent, nihil inobediens in illo adversum se moveri sentiebant. Faciebat quippe hoc ordo iustitiae, ut quia eorum animâ famulum corpus a Domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus obediret, atque exhiberet vitae illi congruum sine ulla resistentia famulatum. Hinc et nudi erant et non confundebantur." Und cap. 23: „Primorum hominum prima iustitia fuit obedire Deo, et hanc in membris adversus legem mentis suae legem concupiscentiae non habere." Vergl. hierüber auch lib. 14. de civit. Dei cap. 10. Und was die dem Menschen im Urstande nothwendige Gnadenhülfe Gottes betrifft, so lehrt Augustinus nur, daß demselben zur Beharrung in diesem Stande ein solcher Gnadenbeistand nothwendig gewesen sei; also wieder gerade wie Hermes seine Jünger, die in historisch-theologischen Studien ihre Stärke nicht besitzen. Zum Beweise dessen folgende Stellen. Enchirid. cap. 8: „Sic factus est homo rectus, ut manere in ea rectitudine posset, non sine adiutorio divino." De corrept. et grat. cap. 11: „Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluptatem: in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum. *Dederat et adiutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet;* ut autem vellet, in eius libero reliquit arbitrio." Auch ist bekanntlich der oben angeführte Canon des Conc. Araus. II. ganz nach Augustinus (epist. 106. cap. 11. tom. 2. pag. 676.) abgefaßt. Endlich will ich auch noch einige Stellen des Augustinus über die Unsterblichkeit des ersten Menschen, falls er nicht sün-

digte, beifügen, woraus erhellet, daß derselbe auch in diesem Puncte nicht anders lehrte als Hermes. De genesi ad literam lib. 6. cap. 25: „Der Leib Adams konnte sterblich und unsterblich genannt werden; aber beides in verschiedener Hinsicht. Er war nämlich sterblich, weil er sterben konnte; unsterblich, weil es auch möglich war, daß er nicht starb. Denn ein anderes ist die Nichtmöglichkeit zu sterben; ein anderes die Möglichkeit nicht zu sterben (aliud est non posse mori, aliud posse non mori): und nur in dieser Rücksicht ist der erste Mensch unsterblich. Die Gabe der Unsterblichkeit aber würde er nicht seiner Natur, sondern dem Baume des Lebens zu verdanken gehabt haben. Er war sterblich vermöge der Beschaffenheit des thierischen Körpers; unsterblich aber durch die Wohlthat des Schöpfers." Lib. 13. de civit. Dei cap. 20. äußert sich Augustin näher über die Wirksamkeit des Baumes des Lebens: „Alebantur (die ersten Menschen) aliis quae sumebant, ne animalia corpora molestiae aliquid esuriendo ac sitiendo sentirent: *de ligno autem vitae propterea gustabatur, ne mors eis undecunque subreperet, vel senectute confecta* (al. *confecti*) *decursis temporum spatiis interirent: tanquam cetera essent alimento, illud sacramento* etc." Ich frage hier: sollte wohl derjenige, welcher über den Urstand des ersten Menschen gerade wie der h. Augustinus lehrt, für einen verdammlichen Ketzer erklärt werden können? Und wenn es geschähe, müßte dann nicht auch dieser größte Theolog der katholischen Kirche für einen solchen Ketzer erklärt werden? Hat denn nun unser Artikulist bei aller seiner Stärke in historisch-theologischen Studien auch nur den Muth, in seinen Gedanken den Augustin für einen Ketzer in diesem Puncte zu erklären?

Folgen wir unserm Artikelschreiber weiter.

Die Verwerflichkeit der Lehre der Melet. th. über den Urzustand des ersten Menschen soll drittens erhellen aus der Bulle Unigenitus, so wie aus der Bulle ad (?) Auctor. fid. (letztere von Pius VI). Die Bulle Unigenitus verdammt folgenden Satz (es ist der 35. aus Quesnell's Neuem Testament ꝛc. ausgezogene): „Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae" Was verdammt denn nun Papst Clemens XI. eigentlich in diesem Satze? Wenn man bedenkt, daß unter gratia unstreitig die übernatürliche göttliche Gnade zu verstehen ist, durch welche der Mensch nach dem Conc. Araus. II. in den Stand gesetzt wurde, in der ursprünglichen Integrität zu verharren und sich für die übernatürliche Seligkeit vorzubereiten — dann offenbar die Behauptung: daß diese Gnade eine Folge der Schöpfung und daß Gott dieselbe der gesunden und unversehrten Natur zu geben schuldig ge-

wesen. Dieselbe Behauptung wird auch in der Bulle Auctorem fidei von Pius VI. verdammt. Haben denn nun aber die Verfasser der Mel. th. und überhaupt die Jünger der Hermes'schen Schule dieser von den Päpsten verdammten Behauptung irgendwo das Wort geredet? Der Artikulist weise das nach! Was den Begriff von der heiligmachenden Gnade betrifft, wegen dessen derselbe die Schüler des Hermes in einem folgenden Artikel zu verketzern droht; so verweise ich ihn auf die Abhandlung über den Begriff der heiligmachenden Gnade im 25. Hefte dieser Zeitschrift, und fordere ihn hiermit zugleich auf, den in dieser Abhandlung vertheidigten Begriff aus den unfehlbaren Aussprüchen der Kirche, nämlich aus Concilienbeschlüssen oder aus andern diesen Beschlüssen an Autorität gleichstehenden kirchlichen Documenten als ketzerisch zu beweisen.

Der Artikelschreiber beruft sich für seinen Verketzerungszweck viertens auf den Catechismus Romanus. Was nun aber in diesem Catechismus dafür sprechen soll, sind folgende zwei Stellen: „Gott hat aus Lehm der Erde den Menschen dem Körper nach so gemacht, gebildet und eingerichtet, daß er zwar nicht Kraft seiner Natur, aber aus göttlicher Gnade, unsterblich war und leidenlos. Was aber die Seele anbetrifft, so hat er sie nach seinem Bilde und Gleichnisse gebildet und ihr Vernunft und freien Willen (so übersetzt unser Artikulist liberum arbitrium) gegeben; überdieß alle Gemüthsbewegungen und Begierden in ihm also geordnet, daß sie allezeit dem Befehle der Vernunft gehorchten. Sodann hat Gott auch die wunderbare Gnadengabe der ursprünglichen Gerechtigkeit hinzugegeben, und endlich gewollt, daß er (Adam) über die andern lebendigen Wesen herrsche." Und: „Das armselige menschliche Geschlecht habe die Gaben der ursprünglichen Gerechtigkeit, wodurch es von Gott über sein natürliches Vermögen erhoben und geschmückt war, verloren." Allein worin das donum iustitiae originalis an der ersten und die bona iustitiae originalis, quibus a Deo supra naturae suae facultatem auctum ornatumque fuerat, an der zweiten Stelle bestanden haben, darüber erklärt sich der Catechismus Rom. nicht näher; und wir thuen offenbar seiner Lehre genug, wenn wir annehmen und glauben, daß Gott den ersten Menschen durch die übernatürliche Gnade, die er ihm aus wohlwollender Liebe schenkte und womit er ihn in Stand setzte, ihn (Gott) übernatürlich zu lieben und zu verehren, sowie durch die Frucht von dem Baume des Lebens, womit er ihn unsterblich machte, über seine Natur erhoben habe. Oder wollte vielleicht der Catech. Rom. alle die einzelnen Vorstellungen über den Urzustand des ersten Menschen in das Credo der Katholiken aufgenommen wissen? Ich glaube, daß

selbst unser Artikelschreiber bei aller seiner Stärke in theologischen Studien es nicht wagen wird, diese Frage zu bejahen. Uebrigens ist wohl zu bemerken, daß der Catech. Rom., obwohl von sehr großem Ansehen, weil von vielen Päpsten, Bischöfen und Concilien approbirt empfohlen, doch kein symbolisches Buch der katholischen Kirche, d. h. kein solches Buch sei, welches nur ausgemachte katholische Lehren enthalte, daß derselbe vielmehr mitunter auch theologische Meinungen vortrage, die keineswegs zu den Dogmen gerechnet werden können. Dieser Ansicht müssen selbst unsere Gegner sein, weil sie z. B. über den Endzweck der Schöpfung ganz anders lehren, als dieser Catechismus, und Jeden, der wie dieser Catechismus darüber lehrt, zu verketzern suchen. Ich nenne von diesen Verketzerern hier nur den Römischen Jesuiten Perrone, im 2. Bande seiner theologischen Prälectionen*). —

*) Der Leser wird mir es hoffentlich verzeihen, wenn ich bei dieser Gelegenheit zu den im 20. Hefte dieser Zeitschr. S. 87 angeführten Stellen des h. Augustinus noch folgende Aeußerungen des h. Chrysostomus hinzufüge. Homil. 8 in epist. ad Rom. sagt derselbe: „Auch wir wollen daher Gott verherrlichen durch den Glauben und die Werke, damit wir auch den Lohn empfangen — Ehre von ihm. Denn die mich ehren, will ich auch ehren, spricht er (I. König. 2, 30). Wiewohl, wenn auch kein Lohn verheißen wäre, das schon Ehre genug für uns sein müßte, daß wir gewürdigt werden, Gott zu verherrlichen. Wenn schon diejenigen Menschen, welche den Königen Schmeicheleien sagen, darauf stolz sind, ohne andere Vortheile davon zu erwarten: so erwäge, welche Ehre das sein muß, wenn unser Herr durch uns verherrlicht wird; wie strafwürdig wir hingegen sind, wenn er durch uns beschimpft wird. Denn eben unsertwegen will er diese Verherrlichung; er bedarf nichts. Wie groß, meinst du, daß der Abstand sei zwischen Gott und den Menschen? Etwa, wie zwischen dem Menschen und dem Wurme? Das will noch gar nichts sagen; es läßt sich dieser Abstand mit Worten nicht ausdrücken. Wolltest du nun aber wohl von den Würmern große und glänzende Ehre erwarten? Keineswegs. Wenn nun du, der du die Ehre liebst, dieses nicht willst, wie sollte wohl er, der von jener Leidenschaft fern ist und hocherhaben, deiner Ehrenbezeugung bedürfen? Dennoch, obschon er derselben nicht bedarf, sagt er, daß er darnach verlange — deinetwegen. Denn wenn er es unternahm, um deinetwillen ein Knecht zu werden, was wunderst du dich, wenn er aus demselben Grunde andere Dinge vornimmt. Nichts, was zu unserm Heile dient, hält er seiner unwürdig." (Uebersetz. von Arnoldi.) Und Homil. I. in Epist. ad. Ephes. sagt Chrysostomus: „Was heißt zum Preise seiner herrlichen Gnade (Ephes. 1, 6)? Wer soll dieselbe preisen? und verherrlichen? wir? die Engel und Erzengel? die ganze Schöpfung? Wozu dieses, da ja die Gottheit keiner Sache bedarf? Warum will er denn von uns gelobt und gepriesen werden? Damit wir zu desto größerer Liebe entbrennen. Denn er verlangt nichts von uns — weder Dienst noch Ehre, noch irgend etwas Anderes. Er verlangt einzig nach unserm Heile, und um deßwillen thut er Alles. Wer da lobt und bewundert die Gnade, die ihm Gott erwiesen, der wird dadurch achtsamer und eifriger." (Uebers. von Ar-

Zum Schlusse beruft er sich für seinen Zweck noch auf das bekannte (?) Provinzialconcilium von Besançon aus dem Jahre 1571 *). Ich denke aber, der wahrheitliebende Leser werde sich nach dem Bishergesagten von selbst über die daraus angeführte Stelle zurecht finden; und für jeden andern würde doch jedes weitere Wort in den Wind gesprochen sein.

Ich glaube hiermit hinlänglich nachgewiesen zu haben, wie wenig die Verfasser der Mel. th. und überhaupt die „Jünger der Hermes'schen Schule" wegen ihrer Lehre vom Urzustande des ersten Menschen verketzert werden können. Und weil ich mir ebenfalls, wie der Artikelschreiber nur vorgenommen habe, der „richtigen Erkenntniß der katholischen Wahrheit zu dienen;" so könnte ich, weil dieser mein Zweck hiermit, wie ich glaube, vollkommen erreicht ist, meine Beleuchtung schließen. Allein da der Articulist einen Verstorbenen, der sich nicht mehr vertheidigen kann, mit Invektiven verfolgt, sein Andenken schmähet und lästert; so halte ich es für meine Pflicht, einige Worte zur Vertheidigung des Geschmäheten und Gelästerten beizufügen.

1) Der Artikulist beschuldigt Hermes der Unwissenheit in historisch-theologischen Dingen, weil dieser behauptet, es hätten viele Theologen gelehrt: „es sei zwischen der Natur Adam's vor und nach dem Falle keine reelle Verschiedenheit, und alles, was Adam vor dem Falle natürlich Vollkommenes gehabt habe, habe er nur durch die ununterbrochene Wirkung der übernatürlichen Gnade gehabt, ohne daß unter beiden Zuständen (vor und nach dem Falle) irgend eine andere Verschiedenheit statt fände, als die des Beweggrundes, warum Gott die menschliche Natur, durch deren physisch geistige Beschaffenheit dann sowohl vor als nach dem Falle dem moralisch guten Wollen widersprochen wird, durch seine fortwirkende übernatürliche Gnade auf einen mit der moralischen Güte vereinbarlichen Standpunct erhebe." Wer von beiden aber in diesem Puncte der Unwissenheit in historisch-

---

noldi.) Sehr merkwürdig ist auch des h. Bernardus Erklärung der Stelle Sprüchw. 16, 4: „Nec latuit eos, quoniam omnia propter semetipsum fecit Deus, omnia propter suos. Aliter tamen propter se, aliter propter suos. In eo quippe, quod dicitur, omnia propter se, praeveniens commendatur origo, in eo autem, quod dicitur, omnia propter suos, magis exprimitur fructus sequens. Omnia fecit propter semitipsum, *gratuita videlicet bonitate;* omnia propter electos suos, *pro eorum videlicet utilitate, ut illa* (bonitas) *quidem efficiens causa sit, haec* (utilitas) *finis.*" Serm. 3. in Pent.

*) Der Artikulist verspricht gleich im Eingange, die Mel. th. nach strengkatholischen Principien zu prüfen: ist denn dieses Concil so wie der Catech. Rom. ein strengkath. Princip?

theologischen Dingen zu bezüchtigen sei, Hermes oder unser Artikelschreiber, möge folgende Stelle Bellarmins de gratia primi hominis cap. 5 beweisen: „Nos vero existimamus, *rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale*, et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere. Et quia donum illud *supernaturale* erat, ut statim probaturi sumus, eo remoto, *natura sibi relicta, pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiore, quae naturalis futura erat, id est ex conditione materiae sequutura, nisi deus iustitiae donum homini addidisset. Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus conditâ.*“ Kann wohl ein Mensch, der seine Stärke in historisch-theologischen Studien besitzt, die Unverschämtheit weiter treiben, als unser Artikelschreiber?

2) Der Artikulist beschuldigt Hermes der Verwechselung der Lehre der Theologen von der nackten Geschöpflichkeit (natura pura, natura in puris naturalibus, pura naturalia), worin die Stammältern wohl hätten erschaffen werden können, mit dem Begriffe der natura integra. Der Ungrund dieser Beschuldigung erhellt aus dem Ebengesagten. Hermes meinte (und das meinen Viele mit ihm), Gott hätte dem Menschen nur dann eine natura integra, d. h. eine gesunde, für die Erreichung seiner Bestimmung wohl eingerichtete Natur anerschaffen, wenn er die Geistesvermögen in ihm in das rechte Verhältniß zu einander gesetzt hätte, so daß die Sinnlichkeit der Vernunft ganz unterwürfig war und nur deren Zwecken diente. Dagegen meinte Bellarmin, und viele Andere mit ihm, Gott hätte dem Menschen eine unordentliche Sinnlichkeit anerschaffen, aber diese Sinnlichkeit schon gleich von Anfang an durch seine Gnade ordentlich gemacht — weswegen denn diese Theologen den ersten Menschen von seiner Erschaffung aus in statu naturae elevatae sein ließen. Es ist klar, daß der Begriff der natura pura ein anderer wird, je nachdem man mit Bellarmin oder mit Hermes den anerschaffenen Zustand des ersten Menschen auffaßt; und der Vorwurf einer Verwechselung der natura pura mit der natura integra kann Hermes mit Ni..ten gemacht werden. Man hat gesagt, und auch unser Artikulist scheint dies sagen zu wollen, Hermes lehre, Gott habe den ersten Menschen gar nicht so erschaffen können, als er jetzt ist, nämlich sterblich und mit der unordentlichen Sinnlichkeit behaftet — was Bellarmin unter natura pura verstand und verstehen mußte. Es ist das aber

durchaus ungegründet, wie Jeder sich aus seinen Schriften, besonders aus der Philos. Einleitung §. 72 (am Ende) überzeugen kann. Aber das mußte H. freilich lehren, und Jeder muß mit ihm lehren, daß Gott dem Menschen in diesem Falle alle zur Ueberwindung seiner unordentlichen Sinnlichkeit u. s. w. etwa nothwendige Gnade verleihen mußte, wenn er anders wollte, daß derselbe die ihm gegebene höhere Bestimmung erreichte. Der Artikulist behauptet übrigens bei dieser Gelegenheit noch Etwas, das grundfalsch ist. Er sagt nämlich: „Der Stand der gnadenblößten, aller übernatürlichen Gaben entbehrenden, puren Geschöpflichkeit ist nicht zu identifiziren mit dem Stande der Unversehrtheit. Beide sind im Lehrbegriffe der Kirche wesentlich von einander verschieden und stehen im Gegensatze." Aber wo hat denn die Kirche die natura pura als wesentlich verschieden von der natura integra dargestellt? Etwa in der von Pius V. ausgesprochenen Verdammung des 26. Satzes des Bajus: „Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio?" Allein sieht denn der Artikulist nicht, daß zunächst hier nur die Behauptung verdammt wird, Gott sei schuldig gewesen, eine integra natura zu erschaffen, und darum sei diese Integrität natürlich zu nennen? Und weiß er auch wieder bei aller seiner Stärke in historisch-theologischen Studien nicht, was der zu seiner Zeit berühmte und auch noch jetzt mit Recht geschätzte Estius über die Lehre des Bajus in jenem Satze sagt? „Porro huic sententiae (daß die ursprüngliche Gerechtigkeit — versteht sich die materiale — dem Menschen anerschaffen und also natürlich sei) non obsistit condemnatio articuli, quae primae conditionis integritatem asserebat, esse naturalem humanae naturae conditionem. Loquitur enim articulus ille de integritate prima, quatenus comprehendit gratiam, immo quatenus in gratia praecipue consistit, de qua iam supra (§. 3.) ostendimus, eam non fuisse naturalem primo homini sed supernaturalem." (Und nun beweiset Estius diese seine Behauptung aus den Schriften des Bajus, aus der Verbindung, worin der Satz mit den vorhergehenden Sätzen steht, und aus einer Declaration der theologischen Facultät zu Löwen über die Sätze des Bajus.) Der 26. Satz des Bajus enthält also keinen Beweis für jene Unterscheidung; und überhaupt läßt sich kein kirchliches Decret, welches diese Unterscheidung begründete, vorweisen. An und für sich kann man freilich diese Unterscheidung machen, wenn man die Geistesvermögen in abstracto auffaßt und den Leib bloß als Materie betrachtet; auch muß man dieselbe machen, wenn man wie Bellarmin (siehe oben) über den Urstand des ersten Menschen denkt; daß aber die Bellarmin'sche Vorstellung vom Urstande des Menschen eine

bloße theologische Meinung und kein Dogma sei, habe ich im 10. und 11. Hefte dieser Zeitschr. nachgewiesen.

3) Endlich beschuldigt der Artikulist Hermes, daß er in seiner Lehre über den Urstand des ersten Menschen vielfach wider das katholische Dogma verstoße. So verstoße Hermes wider die katholische Lehre, wenn er läugne, daß die ursprüngliche Unversehrtheit ein unverdientes Gnadengeschenk Gottes gewesen sei. Aber läugnet denn Hermes das? Lehrt er nicht vielmehr ausdrücklich (christkath. Dogm. III. Thl. S. 36.), daß der Zustand der Integrität, worin der erste Mensch erschaffen worden, unverdiente Gabe Gottes gewesen? Aber eben das soll heterodox sein, daß Hermes den ursprünglichen Stand der Heiligkeit und Gerechtigkeit nur als einen erschaffenen darstelle und die Lehre der Kirche vom Stande der erhöheten Natur als eine unbegründete Redensart (?) verwerfe. Hermes verwirft jedoch nur die Vorstellung vieler Theologen — nicht der Kirche — vom Stande der erhöheten Natur, die Vorstellung nämlich, daß Gott dem Menschen eine unordentliche Sinnlichkeit anerschaffen und dieselbe sofort durch seine übernatürliche Gnade ordentlich gemacht habe: ist denn diese sententia theologica auch Lehre der Kirche, katholisches Dogma? Selbst Möhler zieht in der letzten Ausgabe seiner Symbolik S. 31—32 die Vorstellung, daß Gott dem Menschen eine gesunde lautere und reine Natur (mit dem harmonischen Verhalten aller seiner Theile) anerschaffen habe, der eben berührten vor. Es versteht sich übrigens von selbst, daß, wenn Hermes von einer anerschaffenen Gerechtigkeit redet, er darunter eine materiale Gerechtigkeit, d. h. eine Aufgelegtheit und Hinneigung des Menschen zur Gerechtigkeit durch seine ganze Natur versteht; wovon er dann die formale Gerechtigkeit, d. h. die durch das freie Wollen des Menschen (etwa mit Hülfe göttlicher Gnade) zu Stande gekommene Gerechtigkeit unterscheidet. Und soll diese Lehre ketzerisch sein; so müssen auch die oben genannten Scholastiker, die dasselbe lehrten, und mit ihnen auch Berti, der sie vertheidigt und keiner Censur unterworfen wissen will, verketzert werden. Weiter soll es sehr verdammlich sein, wenn Hermes a. a. O. S. 10 lehrt, daß Adam durch seine natürliche Beschaffenheit der göttlichen Natur theilhaftig gewesen sei. Allein Hermes erklärt sich ja selbst a. a. O., wenn er sagt: „Durch diese (Vernunft, Verstand und freien Willen) war der Mensch der göttlichen Natur theilhaftig, war er Ebenbild Gottes." Also nur die Gottebenbildlichkeit des ersten Menschen meint Hermes hier und nicht etwa jene sublimatio et exaltatio humanae naturae in consortium divinae naturae, wovon oben die Rede war. Endlich — um das Verwerflichste zuletzt zu nennen und auch, um einmal

mit unserm Artikulisten zu Ende zu kommen — soll Hermes am gröbsten wider die katholische Lehre dadurch verstoßen, daß er die übernatürliche heiligmachende Gnade nicht als die wirkende Ursache von dem rechten Verhältnisse zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, vielmehr dieses rechte Verhältniß als die wirkende Ursache jener Gnade darstelle. Hören wir, wie unser Artikulist sich über diese schrecklichste aller Ketzereien ereifert. „Es ist nicht zu übersehen, wie die Hermes'sche Schule die Lehre der Kirche von der ursprünglichen übernatürlichen Erhöhung der menschlichen Natur durch die Gnade (wie bereits gesagt, so ist das keine Lehre der Kirche, sondern vieler Theologen) leichtweg als eine verwerfliche Redensart bezeichnet, und in höchstbemerkenswerther Weise die heiligmachende eine Wirkung der anerschaffenen Heiligkeit und Gerechtigkeit sein läßt. Welcher katholische Theolog hätte denn je dergleichen zu behaupten gewagt? Und das will man gründliche, tiefsinnige theologische Studien nennen! Dergleichen Ansichten katholisch! Sieht man denn nicht, daß die Sache auch sogar einen Widerspruch mit sich selbst enthält? Eine contradictio in adiectis? Die heiligmachende Gnade soll die Wirkung des Zustandes der Heiligkeit und Gerechtigkeit sein! Wie wird also die Gnade, welche den Menschen erst gerecht und heilig macht, durch die vorangehende Gerechtigkeit und Heiligkeit bewirkt? Wer diese Ansichten, wie sie von Hermes und seiner Schule hier und anderwärts vorgetragen werden, katholisch nennen kann, dem darf man nicht allein sagen, daß er in der katholischen Theologie keine Studien, insonderheit keine gründlichen Studien gemacht hat, sondern auch, daß er überhaupt von katholischen Dingen nichts, durchaus nichts Gründliches verstehe." Doch gemach, Verehrtester! Sie ereifern sich ohne hinreichenden Grund. Von der Kanzel herab können solche Apostrophen Eindruck machen. In der Wissenschaft ist das Anders. Sie stehen hier als Theologe, nicht als Pastor. Die contradictio in adiectis, der Glanzpunct in Ihrer Argumentation, ist in der Hermes'schen Lehre, wenn man sie beim Lichte betrachtet, gar nicht vorhanden. Hermes lehrt, der erste Mensch habe durch seine Erschaffung die rechte sittliche Richtung gehabt; die Sinnlichkeit sei der Vernunft gänzlich unterwürfig und überhaupt seine ganze Natur so eingerichtet gewesen, daß er nur für Gerechtigkeit und Heiligkeit aufgelegt war und nichts in sich verspürte, was ihn davon abzuleiten suche. Eine nothwendige Folge hiervon war, daß der Mensch in diesem Zustande materialer (was wohl zu merken) Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes Wohlgefallen und Wohlwollen, das heißt nach Hermes: Gottes heiligmachende Gnade und mit dieser heiligmachenden Gnade den Anspruch auf alle übernatürliche actuelle Gnade hatte, die ihm zur Beharrung in dem Stande der Integrität und überhaupt zur Erreichung seiner hö-

hern Bestimmung vonnöthen war. Wo ist hier eine contradictio in adiectis? Wenn Hermes bei dieser Gelegenheit die heiligmachende Gnade die Wirkung jenes sittlich-rechten Zustandes, worin der Mensch erschaffen war, und diesen Zustand die Ursache jener Gnade nennt: so thut er das offenbar nach der Analogie mit jenen Theologen, welche den sittlich-rechten Zustand des ersten Menschen als die Wirkung der heiligmachenden oder überhaupt der übernatürlichen Gnade darstellen, und es sieht Jeder, daß er hier die Ausdrücke Ursache und Wirkung nicht in ihrer metaphysischen Strenge*) nimmt. Ob übrigens jener Begriff von der heiligmachenden Gnade salva fide gehalten werden könne, ist ein Anderes; ich verweise auf die betreffende Abhandlung im 25. Hefte dieser Zeitschrift; und bemerke hier darüber nur, daß selbst nach Liebermann die Fragen: „An gratia sanctificans sit aliquid homini intrinsece inhaerens per modum habitus," „an gratia sanctificans sit ipsa spiritus sancti persona," „an gratia sanctificans sit ipsa charitas, an aliquid a charitate distinctum" nicht zum Glauben gehören.

Wir hoffen, der Leser werde mit uns, im Verlaufe dieser Beleuchtung, die große Stärke unsers Artikelschreibers in historisch-theologischen Studien gebührend bewundert haben.

Zum Schlusse noch ein Wort über Herrn Höninghaus als Redacteur und Herausgeber der Kath. K.-Z. Wie kommt es doch, daß ein Nichttheologe sich mit der Redaction und Herausgabe einer theologischen Zeitschrift befaßt und deren Spalten für solche Artikel öffnet, deren Gehalt er gar nicht zu würdigen vermag und sich doppelt verantwortlich macht für allen Unfug, den Unverstand und Unwissenheit in seinem Blatte treiben. Oder meint H. Höninghaus, zur Redaction einer katholischen Kirchenzeitung sei keine theologische Bildung, keine gründliche theologische Bildung erforderlich? Wir wollen das zugeben, so lange eine solche Kirchenzeitung sich auf eine einfache Mittheilung von kirchlichen Ereignissen und Begebenheiten beschränkt; müssen es aber ohne weiters verneinen, sobald dieselbe diese Grenze überschreitet, über jene Ereignisse und Begebenheiten raisonnirt und gar rein wissenschaftliche Abhandlungen aufnimmt. Daß Herr Höninghaus die hierzu erforderliche theologische Bildung nicht besitze, wird mir gewiß Jeder, welcher weiß, daß derselbe seine Jugendjahre in Handlungsgeschäften hingebracht und was derselbe sonst geleistet hat, einräumen. Aber warum maßt er sich denn die Redaction einer theolo-

*) Nämlich nicht in dem Sinne, daß jener Zustand, worin der erste Mensch erschaffen worden, die Ursache, wodurch, sondern die Ursache (Beweggrund) war, wegen welcher er die heiligmachende Gnade hatte.

gischen Zeitschrift an? Welches Gelächter würde entstehen, wenn ein Theologe eine Zeitschrift für Medizin oder Fortificationswesen, wovon er, wie alle Welt wüßte, nichts verstände, zu redigiren und herauszugeben sich anmaßte! Aber wahr ist und bleibt, was Hermes irgendwo sagt: „Die meisten Menschen sind unwissenschaftlich in der Theologie, und wollen doch aus einem bekannten Grunde eben hierin alle — die auf gar keine Wissenschaft Anspruch machen, vielleicht allein ausgenommen —wissenschaftlich sein."

Rosenbaum.

Perrone über das Schicksal der ohne Taufe gestorbenen unmündigen Kinder in der Ewigkeit.

Die an mehreren Stellen dieser Zeitschrift ausgesprochene Ansicht, daß die unmündigen Kinder, die ohne Taufe dahin sterben, zwar von der übernatürlichen Glückseligkeit ausgeschlossen seien, (was einzig de fide catholica ist), daß sie aber doch dabei einer natürlichen Glückseligkeit theilhaftig werden mögen, ist jüngst (von Schumacher, Ueber Erbsünde und Erbschuld S. 40) als mit den ausdrücklichen Erklärungen der Kirche (d. h. mit einigen Aeußerungen des Catechismus Rom., welche Schumacher anführt) unvereinbar und unzulässig dargestellt worden. Es wird daher dem Leser nicht unangenehm sein, wenn wir hier die betreffenden Ansichten des Römischen Jesuiten Perrone Praelect. theolog. volum. III von S. 381 bis S. 389 im Auszuge mittheilen.

Articulus IV.

De statu decedentium absque baptismo.

„De infantibus, aut de iis, qui infantibas aequiparantur, absque baptismo morientibus sancita haec sunt a duobus conciliis oecumenicis lugdunensi II et florentino: *Credimus . . . . illorum animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.* Ex quibus discimus 1) de fide esse, parvulos eiusmodi in infernum post mortem descendere, seu *damnationem subire;* 2) poenis illos perinde ac peccatores adultos *disparibus* puniri *). Reliqua autem, quae spectant sive ad hunc inferni

*) Wir sind nicht mit Perrone hierin einverstanden; wir glauben vielmehr, die beiden Concilien wollten nur lehren, die mit einer schweren Sünde dahinsterbenden würden mit ganz andern Strafen bestraft als die, welche mit der bloßen Erbsünde dahinsterben.

locum, sive ad poenarum disparitatem, seu in quo haec disparitas ponenda sit, vel ad parvulorum statum post iudicii diem, fidem nullo modo attingunt, cum nullum de his Ecclesiae decretum existat. Patres ac theologi in diversas sententias discedunt.“ Perrone zählt nun die verschiedenen Meinungen der Väter und Theologen auf. Zuerst nennt er die Meinung des h. Augustinus, dem fast alle nachfolgenden lateinischen Väter beistimmen. Augustinus lehrt aber serm. 294. n. 3. seqq. de verbis Apostoli und lib. 3. op. imperf. c. 119, daß solche Kinder zum ewigen Feuer verdammt würden; daß sie also nicht blos die poena damni (die Strafe der Ausschließung von der übernatürlichen, in der Anschauung Gottes bestehenden Glückseligkeit), sondern auch die poena sensus zu erleiden haben würden. Doch erklärt er Enchirid. c. 93., lib. 1. de peccat. mer. c. 16. n. 21. und lib. 5. cont. Iul. Pel. n. 44., daß diese Verdammung die allergelindeste (omnium mitissima) sein würde; ja so mild, daß er zweifelhaft ist, und es nicht zu entscheiden wagt, ob es diesen Kindern besser sei, gar nicht zu sein oder sich in dieser Verdammung zu befinden. Auch wagt er es locis cit. nicht, über die Qualität und Quantität der Strafen dieser Verdammung zu entscheiden. Dem Augustinus entgegen scheinen die griechischen Väter, besonders Gregorius Nazianzenus und Gregorius Nyssenus, die Verdammung dieser Kinder in die bloße poena damni zu setzen. Wie die Väter, so stimmen auch die Scholastiker und späteren Theologen nicht mit einander überein. Petavius meint auf den Grund jener Bestimmung der Concilien von Lyon und Florenz, es sei de fide, daß die ohne Taufe gestorbenen Kinder positive Strafen (poenas sensus) erleiden; aber mit Recht bemerkt Perrone, der Nachdruck sei auf *mox* und nicht auf die Qualität der Strafen, worüber damals kein Streit gewesen, zu legen; er hätte sich jedoch auch über das descendere *in infernum* verbreiten und zeigen sollen, daß dieser Ausdruck gar nicht zur Annahme positiver Strafen, womit diese Kinder gestraft werden, berechtige; wir verweisen übrigens auf das 6. Heft dies. Zeitschr. S. 230—232. Dem Petavius gegenüber glaubt Vasquez nicht nur, daß die entgegengesetzte Meinung wahr sei, sondern er berichtet auch von einigen Scholastikern, welche geglaubt haben, die Sache sei von Papst Innocenz III. dahin entschieden, daß die Strafe der Erbsünde allein in der Entziehung der Anschauung Gottes bestehe; denn jener Papst sage C. *Maiores:* „Poena originalis peccati est carentia visionis Dei; actualis vero poena peccati est gehennae perpetua cruciatus.“ Die Fürsten der Scholastik, Petrus Lombardus, Thomas, Bonaventura, Skotus, mit dem ganzen Heere ihrer Nachfolger stehen,

mit etwaiger Ausnahme des Gregorius von Rimini, welcher deßwegen auch der Peiniger der Kinder (tortor infantium) genannt wurde, alle für die Ansicht, daß die ꝛc. Kinder blos die poena damni, nicht aber auch die poena sensus leiden. Aber auch in Ansehung der poena damni dieser Kinder stimmen die Theologen nicht miteinander überein. Einige, wie Bellarmin, meinen, die Kinder empfänden eine gewisse Traurigkeit darüber, daß sie von der übernatürlichen Glückseligkeit ausgeschlossen seien; andere dagegen, wie Thomas von Aquin, leugnen das geradezu; Ambrosius Catharinus und der Cardinal Sfondrati, legen ihnen sogar eine natürliche Glückseligkeit zu, sowohl jetzt in Bezug auf ihre Seelen, als auch einst nach der Auferstehung in Bezug auf ihre Leiber. Bellarmin meint, diese letzte Ansicht widerspreche dem katholischen Glauben; dagegen behauptet der Dominicaner und Bischof von Osma Peter Godoy, sie verdiene keine verdammende Censur und sei sogar von aller Temerität frei zu sprechen.

Was soll man also, fragt P., bei so großer Verschiedenheit der Meinungen sagen? Dieses, antwortet er: 1) es sei de fide, daß die ꝛc. Kinder von der übernaturlichen Seligkeit für immer ausgeschlossen werden, (was P. nachher ausführlich beweiset, und was auch, wie Jeder weiß, Dogma ist); 2) es sei nicht de fide, daß diese Kinder vor und nach der Auferstehung die poena sensus leiden oder sie nicht leiden; 3) es sei nicht de fide, daß diese Kinder wegen der Vorenthaltung der göttlichen Anschauung einigen Schmerz empfinden; und 4) die Meinung, daß diese Kinder eine gewisse natürliche Seligkeit genießen, sei nicht zu vermengen mit dem pelagianischen Irrthum, wornach dieselben zwar auch von der höchsten Glückseligkeit ausgeschlossen und einer geringern (Bolgeni meint: einer natürlichen) theilhaftig sind, aber nicht mit Rücksicht auf die Erbsünde, welche ja von den Pelagianern geleugnet wird, sondern weil das gerade so ihr naturlicher Zustand sei; wogegen die Theologen, die jener Meinung zugethan sind, ausdrücklich die Ausschließung jener Kinder von der übernaturlichen Glückseligkeit als Strafe der Erbsunde und als Verdammung darstellen. Mit Recht habe daher Pius VI. in der Constitution, worin derselbe die Synode von Pistoja verdammte, folgenden Satz (es ist der 26.): „Doctrina, quae velut fabulam pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod qui poenam ignis removent, inducerent locum illum, et statum medium *expertem culpae et poenae* inter regnum Dei et damnationem aeternam qualem fabulabantur Pelagiani“ — als falsch, verwegen und gegen die katholischen Schulen injuriös erklärt.

Aus dem zuletzt (unter 4.) Gesagten erhellet, fährt P. fort, in welcher Weise die so verschiedenen und dem Scheine nach sogar widersprechenden Meinungen der Theologen über den Zustand der ohne Taufe gestorbenen Kinder sich leicht mit einander vereinigen lassen. Denn unter einer zweifachen Rücksicht kann dieser Zustand betrachtet werden, nämlich entweder absolut oder relativ. Wird der Zustand relativ, in Bezug nämlich auf die übernatürliche Seligkeit, welche den Kindern wegen der Erbsünde nicht zu Theile wird, betrachtet, so hat er das Verhältniß der Strafe und Verdammung; wird derselbe aber absolut (an und für sich) betrachtet, so wird er, da die Kinder durch die Sünde nichts von den natürlichen Anlagen und Gaben verloren haben, derjenige Zustand des Menschen sein, der er gewesen sein würde, wenn Adam weder gesündigt hätte, noch wenn derselbe zu einem übernatürlichen Stande erhöhet worden wäre*), d. h. der Stand der puren Natur. „Sibi (Deo) coniunguntur, sagt Thomas v. Aquin in lib. 2. dist. 33. qu. 2. a. 2. ad 5., „per participationem naturalium bonorum; et ita etiam de ipso *gaudere* poterunt *naturali cognitione* et *dilectione*." Woraus erhellet, fährt P. fort, daß der h. Thomas diesen Kindern natürliche Güter, sowie eine natürliche Liebe und Freude zuspricht. Derselbe englische Lehrer zeigt loc. cit. art. 1 ausführlich, daß diese Kinder keiner poena sensus verfallen; und antwortet auf dies aus Matth. 25. entnommene Gegenargument, jenes Gericht (iudicium discussionis) über die guten und bösen Werke beziehe sich weder auf die Ungläubigen noch auf diese Kinder, weil bei beiden nicht der Glaube das Fundament der Werke sei; außerdem seien die Ausdrücke supplicium, tormentum, gehenna, cruciatus aeternus, deren sich der Verfasser des Hypognostikus, Fulgentius und Gregor d. Gr. zur Bezeichnung des Zustandes jener Kinder bedienen, im weiteren Sinne für Strafe zu nehmen; und die genannten Heiligen hätten sich dieser Ausdrücke deßwegen bedient, um den Irrthum der Pelagianer recht verabscheuungswürdig darzustellen, welche behaupteten, in den Kindern wäre keine Sünde, auch gebühre denselben keine Strafe. Quaest. V. de malo zeigt der h. Lehrer weiter, wie die Kinder wegen des Abgangs der übernatürlichen Seligkeit keine Traurigkeit empfinden, und löset die Schwierigkeiten auf, welche entgegen zu stehen scheinen. Diese

*) Perrone huldigt nämlich der unbegründeten Ansicht, Gott hätte den Menschen an und für sich so geschaffen, wie er jetzt geboren wird; nur hätte er ihn gleich durch übernatürliche Gnaden und Gaben auf einen übernatürlichen Stand erhoben. Vergl. das 25. Heft dieser Zeitschr. in der Recension des 3. Bandes seiner theolog. Prälectionen, und auch dieses 30. Heft in dem Artikel über die kath. K.-Z. von Höninghaus.

Auflösung reducirt sich im wesentlichen auf folgende Alternative. Entweder muß man sagen: Jene Kinder erkennen zwar, daß den Seligen die Glorie der göttlichen Anschauung gewährt, ihnen selbst aber versagt, und daß diese Versagung eine Strafe der von Adam überkommenen Erbsünde sei; aber sie trauern nicht darüber, theils weil sie einsehen, daß sie die zur Erlangung jener Glorie erforderliche, durch Acte des freien Willens erworbene Proportion nicht haben; theils weil sie einsehen, daß sie einer solchen Strafe verfallen sind, der sie auf keine Weise entgehen konnten; theils endlich, weil ihre Vernunft oder ihr Wille, da er recht (recta) und durch keine persönliche Sünde schief gemacht (obliquata) ist, nicht darüber, was sie gar nicht vermeiden konnten, perturbirt werden muß. Oder man muß sagen: diese Kinder erkennen, daß sie zu einigen Glückseligkeiten erschaffen sind, aber sie erkennen nicht, daß diese Glückseligkeit in der klaren Anschauung Gottes besteht, deßwegen wissen sie denn auch nicht, daß sie von derselben ausgeschlossen sind, daß sie eine fremde Sünde contrahirt haben und dafür einer Strafe unterliegen und daß diese Strafe in dem Verluste der göttlichen Anschauung besteht; sie betrüben sich also auch nicht über diesen Verlust, vielmehr besitzen sie ohne Betrübniß das, was sie durch die Natur haben *).

Mit Uebergehung alles dessen, was Jeder *salva fide* und ohne alle Verwegenheit annehmen und vertheidigen kann, bemerken wir nur noch dieses Eine: daß nicht die Meinungen der einzelnen Theologen zu vermengen seien mit der Lehre der Kirche; die es Jedem frei läßt, welcher Meinung er will zu folgen. Auf die ungerechteste Weise verfahren daher die Ungläubigen, wenn diese sich aus dem Grunde wider die katholische Kirche erheben, weil sie erschreckliche und der Vernunft widersprechende Dinge zu glauben vorstelle, und dann dieser Kirche die Meinungen der Theologen auf die Rechnung setzen **), obwohl die Kirche nie diese Meinungen durch ihre Zustimmung approbirt, oder wohl gar im Gegentheil, wie das hier der Fall ist, diejenigen verdammt hat, welche dem das Anathema sprechen, der keine poena sensus für die ohne Taufe gestorbenen Kinder zulassen will.

In einer Note S. 389 heißt es wörtlich so: „Et si verum est, quod scribit Bellarminus lib. 6. de amiss. grat. et statu pecc.

*) Hieraus folgt nun aber noch keineswegs, daß man in Ertheilung der Taufe an die unmündigen Kinder saumselig sein dürfe. Muß ja vielmehr der Gedanke, daß es in unserer Gewalt stehe, durch die Taufe diesen Kindern auch eine übernatürliche Glückseligkeit zuzuwenden, uns mächtig anspornen, denselben die Taufe sobald es möglich zu ertheilen.

**) Woran übrigens diese Theologen oft selbst schuld sind, in dem sie ihre Schulmeinungen als katholische Dogmen geltend machen wollen.

c. 2., „„misericordiam nostram erga parvulos iam defunctos nihil eis prodesse, et contra nihil eis obesse sententiae nostrae severitatem: multum autem nobis obesse, si ob inutilem misericordiam erga defunctos, pertinaciter aliquid contra scripturas aut ecclesiam defendamus; idcirco non afflectum quemdam humanum, quo plerique moveri solent, sed scripturae, conciliorum et patrum sententiam consulere et sequi debemus;““ et si, inquam, haec verissima sunt, attamen cum scripturae nihil prorsus de hac eiusmodi parvulorum poena sensibili aperte tradant: cum Ecclesiae patres inter se sint discrepantes; cum nemo unquam ex patribus graecis neque ex latinis ullus ante s. Augustinum quidpiam de eadem doceant, imo aliqui, ut vidimus, quandam iis naturalem felicitatem tribuant, cum Ecclesia nihil definiverit, imo potius censura Romani Pontificis perstrinxerint eos, qui tanquam pelagianam traducunt illorum T T. sententiam, qui hos infantes sine poena sensus fore docuerunt; patet nullum periculum in hac sententia tuenda inesse. *Ast solliciti praeterea esse debemus, ne sub obtentu rigidioris doctrinae exponamus doctrinam catholicam incredulorum oppugnationibus, qui eam veluti absurdam ob hanc causam traducunt, quod nunc maxime cavendum est. Haec porro semper fuit Ianseniorum fraus, ut religionem christianam proderent.*“

So der Jesuit Johannes Perrone in Rom. Wir haben nichts hinzuzufügen, als den Wunsch, daß unsere leichtfertigen Verdächtiger und Verketzerer in Deutschland seine Worte ernstlich erwägen und beherzigen möchten.

Rosenbaum.

Bonn. Die fünf Facultäten der hiesigen Universität hatten im verflossenen Jahre acht Preißaufgaben gestellt. Von diesen ist nur die Lösung Einer versucht worden. Sie ist die nachstehende, welche die philosophische Facultät gestellt hatte.

„Quum in opinionibus et doctrinis de vitae humanae post mortem sempiterna perpetuitate hodie intra scholas et extra magnus appareat dissensus, siquidem alii eiusmodi animorum immortalitatem fidenter affirment, alii intrepide negent, alii in dubio relinquendam esse putent; sint quoque, qui non tam ratione quam praesensione quadam ducti, partim eam optent et sperent, partim optent quidem, sed non sperent, partim exspectent quidem, sed metuant; quum praeterea alii dogma illud ecclesiae auctoritate sancitum genere humano salutiferum, atque etiamsi minus verum sit, summopere tuendum, alii contra

perniciosum et radicidus extirpandum esse censeant: gravissimus hic locus ita pertractetur, ut primo quaeratur, quae sit persuasioni de animorum immortalitate cognatio et necessitudo cum ea, qua Deum esse credimus; deinde persuasionis istius duae species distinguantur, quarum altera, pia, virtutem perficit, animum tranquillat, altera, impia, virtutem adulterat, animum turbat; denique argumenta examinentur, quae ad probandam vitam futuram cum recordatione pristinae cuniunctam peti solent ex animi natura simplici, ex aeternitatis desiderio ei insito, e facultatum, quibus praeditus, est, immensa potestate, e summo bono nobis proposito, neque intra finiti temporis spatium assequendo, ex Dei iustitia et benignitate, ex gentium de praemiis probitatem et poenis improbitatem post mortem manentibus fere unanimi consensu.“

De hoc argumento Ordini duae commentationes oblatae sunt, quarum altera insignita est his verbis Ciceronis: Non temere nec fortuito sati et creati sumus: sed profecto fuit quaedam vis, quae generi consuleret humano, nec id gigneret, aut aleret, quod, quum exantlavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum. *Tusc. disp. I, 49.* Altera pro tessera habet verba e Taciti Vita Agricolae petita haec: Si quis piorum manibus locus, si, ut sapientibus placet, non cum corpore exstinguuntur magnae animae, placide quiescas..... *cap. 46.* Prioris auctor se prodit iuvenem philosophiae studiose intentum, qui ad quaestionem nostram solvendam certe non inpraeparatus accessit. Vix enim dubitare licet, eum rebus, quas continent, iam dudum debitam curam impendisse. Gratulamur nobis, quod eum impulimus, ut quae antea passim commentatus esse videtur, denuo examinando et pervestigando recoleret. Id diligenter et operose peregit. Eorum enim, quae summi philosophi aevi veteris, recentioris, recentissimi de re proposita in utramque partem disputaverunt, multa congessit, eaque diiudicavit ad tuendam sententiam eam, quae optimis quibusque vitae tranquillitatem largitur, terrorem mortis tollit. Adversarios acriter quidem impugnat, sed sine acerbitate, cum modestia illa in rebus tam obscuris, tamque intellectu difficilibus non satis commendanda. Quum statuat, eam demum persuasionem de vita post mortem futura probabilem esse, quae e fide in providentiam divinam generi humano benigne et sapienter consulentem posita manaverit: longa digressione conatus est, existentiam Dei demonstrare ratiociniorum concatenatione, qua dialecticae suae nimis indulsit, non satis secum reputans, quendam esse in vero disquirendo finem, ultra quem progredi non liceat.

Sed singula percensere non est huius loci, idque non inviti omittimus, sperantes fore, ut auctor hoc opus suum non statim relinquat, sed, quod strenue et commode inchoaverit, procedente aetate magis magisque perficiat. Tunc vero, quid in hoc specimine aut resecando, aut addendo, aut mutando, aut accuratius definiendo, emendandum et corrigendum sit, inveniet ipse, suique, ni fallimur, iudex erit severior, quam nos, censores eius, fuimus, quippe qui potius spectabamus, quid secutus, quam quid assecutus esset.

Transeamus ad alteram.

Huic nocet dictionis quaedam vitiositas, vel, ut lenius loquamur, improprietas lectori non raro molesta. Atvero iniquum esset, propter verborum inconcinnitatem sententias fastidire, quas enunciant. Quamquam enim in his ipsis multa desiderantur propter rerum delectum non satis congruum, propter notionum definitiones non satis subtiles, propter dispositionis ordinem non satis lucidum, tamen reprehendenda praeponderantur laudandis. De animorum immortalitate ad cognitionem certi non posse perveniri sine ope revelationis generi humano divinitus factae per eum, qui a mortuis resurrexerit et in coelos adscenderit — hoc est principium, unde auctor huius commentationis exorditur. Nolite autem propterea suspicari, eum esse *μισολόγον*, qui philosophiam spernat aut contemnat. Procul abest a tali perversitate. Id tantum vult, ut in eiusmodi rebus philosophiae non maior auctoritas tribuatur quam ipsi debetur. Itaque suum esse ducit, argumenta, quibus philosophi scitum illud aut impugnare aut defendere solent, non superbe repudiare, sed diligenter examinare ad eorum invaliditatem patefaciendam. Idque ei satis prospere cedit. His est consentaneum, quod Platone propter assiduam curam vitae aeternae demonstrandae impensam summis laudibus cumulato, quasi ad principis philosophorum admirationem temperandam laudat dictum illud Tullianum de Phaedone. „Nescio quomodo, inquit Cicero, dum lego, assentior: quum posui librum, et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, assensio omnis illa elabitur.“ (*Tusc disp. I, 14.*) Quum auctor censeat, magna duo illa dogmata ita reciprocari, ut, si Deus sit, animorum humanorum immortalitas constet, si haec constet, Deus esse statuendus sit hac persuasione sua exponenda ita commovetur; ut iuvenili quodam et amabili ardore correptus, eleganti gradatione utens, exclamet:

„Virtus postulat certamen, certamen victoriam, victoria coronam, corona immortalitatem, immortalitas Deum.“

Quae de utraque commentatione diximus, quum ita se habeant, ordo decrevit, priori assignandas esse primas cum praemio legitime constituto, alteri secundas cum praemio a rerum nostrarum praesidibus extraordinarie petendo. Schedulis reclusis auctor prioris proclamatus est Henricus Iosephus Floss, Wormesdorfiensis, Studiosus Theologiae cath. et philo.; alterius Antonius van der Bach, Cranenburgensis, Theologiae cath. et philo. Studiosus.

Personal-Veränderungen beim Clerus der Erzdiöcese Köln während des II. Quartals 1859.

I. Sterbfälle. Am 8. April starb Herr J. W. Esser, Primissar in Maria im Capitol zu Köln, 56 Jahre alt. — 13. Apr. Hr. J. H. Thelen, Weltpriester zum h. Michael in Aachen, 85 J. alt. — 16. Apr. Hr. J. B. Welter, Pfarrer zu Schleiden, 72 J. alt. — 17. Hr. Th. Winquin, Vicar in Weismes, 69. J. alt. — 3. Mai Hr. A. Gellermann, Pfarrer zu Ratingen, 62 J. alt. — 7. Mai Hr. J. K. J. A. Vrede, Ehrendomherr der Metropolitan-Kirche zu Köln, Pfarrer und Landdechant zu Lindlar, 69 J. alt. — 30. Mai Hr. G. Burchart, Vicar zu Bedburdik, 68 J. alt. — 16. Juni Hr. P. J. Roth, Subsidiar zum h. Peter in Köln, vormals Mitglied der Abtei St. Pantaleon daselbst, 64 J. alt. — 16. Juni Hr. A. Hoffschlag, Primissar in Oberaussem, 79 J. alt. — 28. Juni Hr. P. Könen, Vicar zu Geyen, 91 J. alt. — 30. Juni Hr. A. J. Seithümer, Pfarrer in Lipp, 42 J. alt. —

II. Entlassungen. Am 4. April wurde Hr. Pfarrer C. Alberti zu Cronenburg vom Landdechanten-Amte des Decanates Blankenheim entbunden.

III. Ertheilung der h. Priesterweihe. Die h. Priesterweihe empfingen am 9. April Hr. K. J. Peters aus Cupen, 9. Apr. Hr. F. W. A. Weidenhaupt aus Aachen, — 9. Apr. Hr. W. Brender aus Giesenkirchen, — 31. Mai Hr. P. M. Althausen aus Enzen, — 31. Mai Hr. H. A. F. Blum aus Zingsheim, — 31. Mai Hr. J. Th. Bock aus Düsseldorf, — 31. Mai Hr. N. X. H. Dumont aus Köln, — 31. Mai Hr. A. J. Frohn ays Aachen — 31. Mai Hr. P. W. F. Herschel aus Benrath, — 31. Mai Hr. J. A. J. Heydkamp aus Barmen, — 31. Mai Hr. J. W. Höges aus Süchteln, — 31. Mai Hr. H. J. Jansen aus Doveren, — 31. Mai Hr. J. A. A. Klapdor aus Rath, — 31. Mai Hr. J.

F. Sanner aus Elberfeld, — 31. Mai Hr. C. Schmitz aus Köln, — 31. Hr. J. K. B. Smeddink aus Münster, — 31. Mai Hr. P. A. J. Sonnen aus Uerdingen, — 31 Mai Hr. F. M. Vill aus Köln, — 31. Mai Hr. Ch. H. Vosen aus Köln, — 7. Juni Hr. J. P. J. Beissel aus Aachen, — 7. Juni Hr. J. Binzenbach aus Mahlberg, — 7. Juni Hr. Ch. Burgmer aus Wipperfeld, — 7. Juni Hr. J. Klaes aus Burg-Reuland, — 7. Juni Hr. J. A. Deutz aus Euchenheim, — 7. Juni A. H. Effertz aus Düren, — 7. Juni Hr. P. J. Gartz aus Süchteln, — 7. Juni Hr. B. H. Havers aus Werne, — 7. Juni Hr. F. G. Heinrichs aus Gerderhahn, — 7. Juni Hr. J. Kleimann aus Hilberrath, — 7. Juni Hr. H. J. H. Lintzens aus Heinsberg, — 7. Juni Hr. B. A. H. Ludwigs aus Köln, — 7. Juni Hr. F. H. Nagelschmitt aus Düren, — 7. Juni Hr. P. Odenthal aus Köln, — 7. Juni Hr. J. J. H. Reinartz aus Geilenkirchen, — 7. Juni Hr. J. A. Rinck aus Eupen, — 7. Juni Hr. P. W. Scheurer aus Olpe, — 7. Juni Hr. Th. Speckheuer aus Eupen, — 7. Juni Hr. H. J. Sturm aus Köln, — 14. Juni Hr. J. Beckers aus Aachen, — 14. Juni Hr. G. Burgartz aus Düsseldorf, — 14. Juni Hr. J. J. Dauven aus Aachen, — 14. Juni Hr. P. J. Ditscheidt aus Buchholz, — 14. Juni Hr. A. Faßbender aus Köln, — 14. Juni Hr. F. K. H. Flünnertz aus Ossum, — 14. Juni. Hr. P. J. Ganser aus Cornelimünster, — 14. Juni J. P. Klein aus Hetzenholz, — 14. Juni Hr. A. Peeters aus Grubenvorst, — 14. Juni Hr. H. Peyra aus Düsseldorf, — 14. Juni Hr. L. Roth aus Münstereifel, — 14. Juni Hr. H. J. S. Schmitz aus Neuß, — 14. Juni Hr. C. A. Stolz aus Euchenheim.

IV. Ernennungen. A. zu Pfarrstellen. Am 1. Apr. Hr. C. Behres, bisher Vicar zu Niederau, zum Pfarrer in Tetz, — 1. Mai Hr. J. F. R. Breuers, bish. Stiftsvicar zu Aachen, zum Pfarrer in Schleiden, — 6. Mai Hr. P. Steinbach, bish. Vicar zu Hohkeppel, zum Pfarrer daselbst, — 16. Mai Hr. J. Scheuren, bish. Vicar zu Lommersweiler, zum Pfarrer in Eicks, — 16. Juni Hr. P. Klein, bish. Vicar zu Herzogenrath, zum Pfarrer in Commersweiler. —

B. zu Vicariestellen. Am 6. Apr. Hr. K. J. A. Pauen, bisher Vicar zum h. Joh. Bapt. in Burscheid, zum Vicar in Dietkirchen zu Bonn, — 18. Apr. Hr. J. H. Lammerz, bish. Vicar zum h. Foilan in Aachen, zum Vicar in Waldfeucht, — 18. Apr. Hr. J. Th. Erner, bisher Religionslehrer im Waisenhause zu Köln, zum Vicar in Lyskirchen daselbst, — 22. Apr. Hr. K. J. Peters, neugeweihter Priester, zum Vicar in St. Foilan zu Aachen, — 1. Mai Hr. W. Brender, neugeweihter Priester, zum Vicar in Büttgen,

— 4. Mai Hr. J. Tillmann, bisher Verwalter im Bürgerspitale zu Köln, zum Vicar in Lülsdorf, — 28. Mai Hr. J. M. Offermann, bisher Vicar zu Alfter, zum Vicar in Flamersheim, — 8. Juni Hr. S. Beesen, bisher Vicar in Kaiserswerth, zum Vicar in Calcum, — 24. Juni Hr. J. Claes, neugeweihter Priester, zum Vicar in Nidrum, — 24. Juni Hr. Th. Speckheuer, neugeweihter Priester, zum zweiten Caplan in Montjoie.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Einunddreißigstes Heft.

(Des achten Jahrganges drittes.)

Koblenz, 1839.

Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Ueber Bedeutung und Wichtigkeit der Kantischen Frage nach synthetischen Urtheilen a priori. 3

II. Ueber Irrthum (error) als Ehehinderniß. Vom Domcapitular Dr. München. 37

B. Recensionen.

I. Ueber Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart. Eine theologische Abhandlung von Dr. Johannes Kuhn, ordentlichem Professor der kathol.-theologischen Facultät in Tübingen. Tübingen, H. Laupp'sche Buchhandlung, 1839. (Schluß). 84

II. Einleitung in die christkatholische Dogmatik von Dr. Ant. Verlage, ordentl. Prof. der Theologie an der Akademie zu Münster. Münster, 1839. Theissing'sche Buchhandlung 105

III. Handbuch des kath. und protestant. Kirchenrechts. Mit geschichtlichen Erörterungen und steter Hinsicht auf die kirchlichen Verhältnisse der deutschen Bundesstaaten, namentlich des Königreichs Baiern, von Dr. Sebald Brendel, Königl. Baier. Apellationsrathe, vormals Prof. an der Hochschule zu Würzburg. Dritte durchaus neu bearbeitete und vermehrte Auflage. In drei Abtheilungen. Bamberg 1839. Literarisch-artistisches Institut. gr. 8. 399 S. — (Schluß) 113

IV. Clavis novi testamenti philologica usibus scholarum et iuvenum theologiae studiosorum accommodata. Auctore *Christiano Gottlob Wilke.* Dresdae et Lipsiae, in libraria Arnoldiana. MDCCCXL. Erstes Heft (*A-ΔΟΔΟΩ*) 256 S. gr. 8. 143

V. Hermeneuticae bibliae generalis principia rationalia, christiana et catholica, selectis exemplis illustrata usibus auditorum exhibet *Joannes Ranolder* s. s. Theologiae Doctor, in lyceo Episc. Quinque — Eccles. linguarum Hebraeae et Graecae, et studii biblici

Seite.

utriusque foederis professor P. O. Quinque — Ecclesiis. 1838. X. 420. 8°. 149

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 152

D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 218

E. Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier 220

I. Ueber Bedeutung und Wichtigkeit der Kantischen Frage nach synthetischen Urtheilen a priori. —

II. Wie unterscheidet sich Hermes's Beweisführung für das Dasein Gottes von der kosmologischen zunächst in der Fassung, in welcher sie sich bei Bilfinger findet? —

Einleitung.

Weil die Unterscheidung des Hermesischen Beweises für das Dasein Gottes von dem Bilfinger'schen die Einsicht in das Wesen der Beweise selbst voraussetzt, dieses aber ohne specielle Kenntniß der Bedeutung und Wichtigkeit der Kantischen Frage nach synthetischen Urtheilen a priori nicht ermittelt werden kann: so ist die Beantwortung der vorstehenden beiden Fragen schon durch die Natur ihres innern Zusammenhanges an die vorgezeichnete Reihenfolge gebunden. Ich habe mich also zuerst mit der Untersuchung über die synthetischen Urtheile a priori zu beschäftigen. Es ist mir aber ferner dann nicht zur Aufgabe gestellt, die von Kant auf die Frage nach den synthetischen Urtheilen a priori gegebene Antwort irgendwie in Erörterung zu ziehen, ich habe nicht zu sehen, ob und inwiefern die Kantischen Resultate der Wahrheit nahe gekommen; die Kantische Frage als solche, ohne Rücksicht auf die bereits erfolgten Antworten, soll der Gegenstand meiner Untersuchung sein. Ich habe selbst und aus eignen Mitteln die Frage nach der Bedeutung und Wichtigkeit der synthetischen Urtheile a priori zu beseitigen, die Frage, welche, nachdem sie von Kant zuerst in ihrem

Vollgewichte erkannt und ins öffentliche Leben eingeführt, eine Regeneration des Wissens bewirkte, aus der die Philosophie bis auf diesen Tag herab ihre Geschichte vollzieht, und mit ungetheilten Hoffnungen auch das Ideal ihrer Zukunft erwartet. Unbeschränkt also in der Freiheit des Selbstdenkens, werde ich mich nach den Ideen meiner eigensten philosophischen Ueberzeugung umsehen und diese auf eine der Sache und dem Selbstverständnisse zusagende Weise in pragmatischer Zusammengehörigkeit entfalten und aneinanderreihen.

Und sehen wir auf den Geist der zweiten Frage, deren Gehalt den Realitäten der Geschichte angehört, so müßte, im Hinblick auf die darin auftretenden historischen Namen, ihre Beantwortung sowohl an Einfachheit der Methode als an Festigkeit des Stoffes gewinnen, wenn man es gleich bei der ersten schon unternehmen wollte, die Capitalfrage nach der Apriorität des Menschengeistes, als welche ja das schaffende Princip aller Philosophie in seiner unmittelbarsten Gestalt zu erheben sucht, mit den zeitherigen Erscheinungen der Geschichte dieser Wissenschaft summarisch in Verbindung zu bringen. Diese Aussicht hat mich denn auch bestimmt, die eigenst angestellten Untersuchungen über Bedeutung und Wichtigkeit der synthetischen Urtheile a priori mittelst Hinweisung auf die Thatsachen der Geschichte der Philosophie alter und neuer Zeit zu veranschaulichen und so dem Verständnisse näher zu rükken. Diese Bekanntschaft mit den Hauptperioden der Geschichte und dem Wechsel des Zeitgeistes überhaupt mußte aber von selbst schon zu der Möglichkeit einer Vergleichung des Hermesischen Beweises mit dem Bilfinger'schen verhelfen. Gründlichkeit der Untersuchung, Klarheit und Deutlichkeit der Darstellung war das Ziel, dem ich entgegenstreben wollte; möge dieses Streben auch da noch seine Anerkennung finden, wo fremde Ansichten den meinigen mit Entschiedenheit gegenübertreten müssen. —

I. Ueber Bedeutung und Wichtigkeit der Kantischen Frage nach synthetischen Urtheilen a priori. —

> Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?
>
> Kant.

§. 1.

Die Frage besteht aus zwei Theilen, denn sie fragt:

1) nach der Bedeutung, und
2) nach der Wichtigkeit der synthetischen Urtheile a priori.

Es kann aber über die Wichtigkeit eines Etwas, und so auch der synthetischen Urtheile a priori, nichts gesagt werden, wenn nicht dessen Bedeutung vorab schon ermittelt ist. Wir suchen also vor allen Dingen:

§. 2.

Die Bedeutung der synthetischen Urtheile *a priori*.

Die nähere Bestimmung des Urtheils durch die characteristischen Merkmale des „Synthetischen" und des „Aprioritischen" läßt dem Gedanken Raum, daß es mehre Arten der Urtheile gebe, und daß diese so verschiedentlich qualificirt einander gegenüberstehen, als die dem Gattungsbegriffe des Urtheils überhaupt beigegebenen Merkmale selbst. Wir werden uns also, um das Richtige zu treffen, vorerst nach der Bedeutung des Urtheiles im Allgemeinen umsehen müssen, um dieses dann durch die beiden Zusätze im Besondern weiter zu verfolgen. Es ist aber, wie verschiedentlich auch die Definition des Urtheiles in Worten ausfallen mag, im Hinblick auf die constitutiven Bestandstücke desselben als durchgreifende Norm diese festzuhalten und auch allgemein anerkannt, das Urtheil als solches sei derjenige Denkact, wodurch zwei (oder mehre) Begriffe, von denen der eine als Subject, der andere als

Prädicat erscheint, aufeinander bezogen und demzufolge miteinander verbunden oder voneinander getrennt werden. Das Beziehen der Begriffe aufeinander, zunächst des Prädicats auf das Subject, und die dadurch bedingte Verbindung oder Trennung beider im Denken ist das Wesenhafte alles Urtheils, im Unterschiede von dem bloßen Begriffe, der als solcher weder eine auseinanderliegende Mehrheit des Denkstoffes, noch auch die gedachte Beziehung desselben in sich ausspricht. Hiernach können wir also kurz sagen: Das Urtheil überhaupt ist derjenige Denkact, wodurch einem als Subject gegebenen Begriffe ein anderer als Prädicat zu- oder abgesprochen wird. Wir kommen nun zu der nähern Bestimmung des „Synthetischen."

§. 3.

Was hat man sich insbesondere unter einem synthetischen Urtheile zu denken? Die Antwort ergiebt sich, wenn man das Verhältniß des Prädicats zum Subjecte im Urtheile ins Auge faßt. Dieses aber ist ein zweifaches. Entweder nämlich ist der Prädicatsbegriff ein Theil des Subjectsbegriffes, so zwar, daß man diesen, um jenen zu gewinnen, nur seinem Inhalte nach zu zerlegen hat; oder aber der Prädicatsbegriff ist nicht schon im Subjectsbegriffe mitenthalten, sondern wird diesem von Außen hinzugesetzt. Dort ist im Urtheile das Verhältniß des Theiles zum Ganzen und der Urtheilende ist im Denken auf das im Subjectsbegriffe Enthaltene beschränkt; hier zeigt sich das Verhältniß des Einen zum Andern und der Denker geht mit dem Prädicate über den Gehalt des Subjectsbegriffes hinaus. Jenes Urtheil nennt man daher ein analytisches, weil sich der Prädicatsbegriff in ihm schon durch eine Auflösung (Analysis) des Subjectsbegriffes in seine constitutiven Bestandtheile gewinnen läßt; dieses heißt ein synthetisches, insofern das Prädicat, als ein von dem Subjecte Verschiedenes, durch eine Zusammenstellung von Außen (Synthesis) mit diesem verbun-

den wird. Das Urtheil also: der Mensch ist ein geistig-körperliches Wesen, ist ein analytisches, weil man nur den Begriff des Menschen als solchen in seine Bestandstücke aufzulösen hat, um das Prädicat des Geistig-Körperlichen zu gewinnen. Dagegen ist das Urtheil: der Mensch ist ein unsterbliches Wesen, ein synthetisches, weil sich das Prädicat der Unsterblichkeit nicht schon in dem Subjectsbegriffe des Menschen vorfindet, vielmehr als eine äußere Bestimmung diesem beigelegt wird. Der Mensch könnte eben so gut sterblich als unsterblich sein, in beiden Fällen würde er noch Mensch sein; aber entziehe dem Menschen in Gedanken das Prädicat des Geistigen oder des Körperlichen, und sofort verschwindet der Begriff als solcher, und der Mensch kann nicht mehr gedacht werden. So viel zur Bestimmung der synthetischen Urtheile; es folgt als zweites Merkmal das des „Aprioristischen," und dieses ist, den bisherigen logischen Erörterungen gegenüber, von metaphysischem Gehalte, und daher auch das bedeutsamste und einflußreichste in der Geschichte der Philosophie geworden. Mit ihm also müssen wir uns ganz besonders vertraut zu machen suchen, und dazu scheint mir folgende Darstellungsweise die einfachste und zweckmäßigste zu sein.

§. 4.

Der Mensch ist, in seiner objectiven Ganzheit aufgefaßt, eine substanziale Zweiheit, aus Geist und Natur dualistisch zusammengesetzt. Geist und Natur stehen aber im Menschen weder als isolirte Diversitäten einander gegenüber ohne einheitlichen Zusammenhang, noch auch fließen sie zur absoluten Identität beider in einander. Zu einem physischen Causalnexus sind die heterogenen Factoren mit einander verbunden, so zwar, daß der dualistische Mensch das persönliche Leben des Geistes und das mit demselben verbundene materielle Naturleben in sich zur Einheit des Bewußtseins erhebt und durchgängig erhält. Der Mensch referirt demzufolge auf dem Boden

seiner objectiven Zweiheit dennoch eine Einheit des Subjectes, oder der Person, und diese ist eine geistig-physische, d. h. eine dualistische. Diese Wahrheit, die hierorts aus der Metaphysik nur postulirt werden kann, hat auf die Gestaltung unsrer Frage den entschiedensten Einfluß.

Denn fließen Geist und Natur in ihrer synthetischen Zusammengesetztheit nicht substanzialiter ineinander, steht also der Mensch wesenhaft nimmermehr als Eine Substanz da mit nur formaler Zweiheit der Daseinsweise: so ist dieser auch in allweg eine lebendige Doppelquelle von psychologischen Erscheinungen seiner selbst, die nach Verschiedenheit ihres doppelten Entstehungsgrundes ebenso heterogen einander gegenübertreten, als Geist und Natur sich in ihrer wesenhaften Diversität behaupten und durchsetzen. Unter den Phänomenen des psychologischen Selbstbewußtseins hält nämlich der Geist alles das, was ihm durch die Causaleinwirkung der dualistisch beigegebenen Natur von Außen angethan und gleichsam imprimirt worden, für ein ihm selbst wesentlich Fremdes und Nichtgehöriges; so wie er umgekehrt die aus seiner eigenen Objectivität hervorgehenden Erscheinungen als sein qualitativ angestammtes Eigenthum, als Ausdruck seines geistigen Selbstlebens anzusehen genöthigt ist. Machen wir von diesen Abstractheiten eine specielle Anwendung auf die Urtheile *a priori*.

Es ist ein den Philosophen gäng und geber Sprachgebrauch, von aprioriſchen und aposterioriſchen Begriffen und Urtheilen zu reden, und diese Rede ist ihnen ausschließlich eigen. Diese Eintheilung des menschlichen Wissens ist aber eine Eintheilung nach den Quellen, aus denen dasselbe hervorgeht und ins Bewußtsein tritt, und darnach hätte der dualistische Mensch entsprechend eine aposteriorische und eine aprioriſche Quelle seiner Begriffe und Urtheile. Es ist nun aber diese Zweiheit der Quelle, aus der die Bestandstücke alles Wissens hervorgehen, keine an-

dere, als die eben aufgeführte Zweiheit der substanzialen Existenz des Menschen, als Geist und Natur, und das mit Rücksicht auf den substanzialen Dualismus oben überhaupt Gesagte erscheint hier nur in der besondern Gestalt eines Dualismus des intelligenten Menschenlebens.

A posteriori ist den Philosophen ein Erkenntnißstück, welches seinem Inhalte nach dem Geiste von Außen beigebracht worden, und demzufolge auch ein Wissen um ein äußerlich factisch gegebenes Object erzeugt. Das draußen stehende Object wird a posteriori gewußt und erkannt, indem es auf das Subject des Geistes einwirkt und dadurch in diesem ein Bild seiner, die aposteriorische Vorstellung, erzeugt. Auf diesem mittelst äußerer Impression bewirkten Erkenntnißprozesse beruht für den Menschen die Richtung seines Wissens, die unter dem gemeinsamen Namen der Geschichte bekannt ist. Die ganze Geschichte als solche besteht wie objectiv aus aposteriorischen Thatsachen, so subjectiv aus aposteriorischen Urtheilen. Die Geschichte ist eine dem Geiste von Außen beigebrachte Daseinsweise seiner Intelligenz; daher sie das gerade Gegenstück ist zu dem Wissen a priori.

A priori nämlich ist jede Qualität des intelligenten Menschenlebens, die ihre Quelle in der Objectivität des Geistes selbst hat, und aus diesem, irgendwie von Außen sollicitirt und veranlaßt, selbstständig hervorgeht und im Bewußtsein erscheint. Die aprioriischen Thatsachen des Bewußtseins erkennt und hält daher auch der Geist für die characteristischen Aussprüche seiner Selbstheit, und er kann sich derselben da, wo sie factisch eintreffen und sich geltend machen im Wissen, ohne mit der natürlichen Einrichtung seiner selbst in Widerspruch und Unmöglichkeit zu gerathen, nicht entäußern. Das „naturam expellas furca, tamen usque recurret," gilt hier in seiner unmittelbarsten Bedeutung. Aus diesem Erkenntnißprincipe des Menschen entfaltet sich für diesen die Philosophie, die

daher aller Geschichte gerade so qualificirt gegenübersteht, als die dem Geiste eigenthümliche Selbstheit seiner materiellen Aeußerlichkeit, als die Apriorität der Aposteriorität im Menschen entgegengesetzt ist. Mit diesen Ergebnissen stehen wir aber der Bedeutung synthetischer Urtheile a priori auffällig nahe.

Das Urtheil entstand uns überhaupt durch die Beziehung eines Begriffes, als Prädicats, auf einen andern, als Subject. Das Urtheil wurde dann bestimmter ein analytisches oder synthetisches je nach dem innern oder äußern Verhältnisse des Prädicates zum Subjecte. Endlich erscheint nun das Urtheil als ein aposteriorisches oder aprioriſches, mit Rücksicht auf die Quelle des Prädicatsbegriffes. Ist das Prädicat seinem Inhalte nach eine dem Geiste von Außen auf aposteriorischem Wege beigebrachte Vorstellung, so entsteht durch deren Beziehung auf das fragliche Subject ein Urtheil *a posteriori*; hat dagegen der Prädicatsbegriff seine Quelle in der Objectivität des Geistes selbst, so zwar, daß er in dem Momente wo das Urtheil sich bildet, sich allemal a priori aus dem Geiste erzeugt und ins Bewußtsein stellt, so erfolgt, eben mit Rücksicht auf diese rein aprioriſche Entstehungsweise des Prädicatsbegriffes, ein entsprechendes Urtheil *a priori*. Das Urtheil: der Mensch ist weiß oder schwarz, ist ein aposteriorisches, weil das Prädicat der Farbe ein Erfahrungsbegriff ist, und als solcher dem Geiste von Außen gegeben werden muß; das Urtheil aber: der Mensch muß einen Grund haben, woher er ist, ist in gleichem Sinne ein aprioriſches, da das Prädicat und dessen Beziehung zum Subjecte, also das, was das Urtheil zum Urtheile macht, ein rein aprioriſches Eigenthum des Geistes ist. Der Begriff des Grundes und das durch denselben bedingte Denken im Urtheile entsteht nicht aus Erfahrung, ist nicht ein dem Geiste von Außen beigebrachter Begriff; er gehört seinem Inhalte und seiner Anwendung nach der Objectivität des Geistes selbst an,

und tritt aus diesem allemal hervor, so oft seine Erscheinung im Bewußtsein von Außen bedingt und seine Anwendung im intelligenten Leben des Menschen nothwendig geworden ist.

Die Bestimmung eines Urtheils, welches a priori und synthetisch zugleich ist, ergibt sich aus dem Gefundenen von selbst auch. Steht nämlich der aprioritische Prädicats-Begriff zu dem betreffenden Subjectsbegriffe in dem Verhältnisse der Syntheſe, oder w. d. i.: wird der aprioritische Prädicatsbegriff dem Subjectsbegriffe im Acte des Urtheiles als eine nicht schon in ihm liegende synthetische Bestimmung hinzugefügt, so entsteht ein „synthetisches Urtheil *a priori*." Die Antwort auf den ersten Theil der ersten Frage.

§. 5.

Die Wichtigkeit der synthetischen Urtheile *a priori*.

Es geschah nicht ohne besondere Rücksicht auf diesen zweiten Theil unserer Frage, daß ich die Bedeutung der synthetischen Urtheile a priori auf dem Wege stufenweiser Allmähligkeit und mittelst Vorlegung der sämmtlichen Urtheilsarten zu bestimmen suchte. Für die Beantwortung der Frage nach der Wichtigkeit dieser Urtheile haben wir dadurch einen realen Boden gewonnen, so wie die Erfassung des Gegenstandes an seinem logischen Orte uns zugleich die Beziehungen an die Hand gegeben, in denen wir ihn ferner zu verfolgen haben werden. Weil nun die „Wichtigkeit der synthetischen Urtheile *a priori*," nach der wir jetzt zunächst fragen, sich offenbar nur in der Anwendung dieser Urtheile aussprechen und kund geben kann: so wenden wir uns mit Recht dahin, wo der intelligente Mensch von der Aprioritat seines Geistes Gebrauch zu machen hat. Dies führt uns, in Verbindung mit dem Bisherigen, zu folgenden Erörterungen.

§. 6.

Auf dem Standpuncte des allem Pantheismus entgegengesetzten Dualismus zerfällt das Sein überhaupt in ein zweifaches: es ist ein absolutes und ein creatürliches Sein. Gleicherweise tritt ferner hier auch die Creatur wieder dualistisch als Geist und Natur auseinander, welche beide im Menschen dann zu einem physischen Causalzusammenhange sich verbinden. Diese Realitäten in dieser Gestalt constituiren das Material des sogenannten niedern Bewußtseins, und der gewöhnliche, nicht durch wissenschaftliche Untersuchungen geleitete Mensch hat, je nach der Tendenz des herrschenden Zeitgeistes und der Erziehung im Fortgange des ganzen Geschlechtes, davon die eben so ungesuchte als unbezweifelte Grundlage seiner Lebensentfaltung nach unten und nach oben. Nicht so der auf Selbstüberzeugung ausgehende Philosoph.

Alle Philosophie basirt auf der Selbstständigkeit des Menschengeistes im Suchen nach Wirklichkeit und Wahrheit, und als solche ist sie ein rein aprioriſches Product, ein aus der angestammten Gesetzlichkeit gewonnenes Wissen. — Diese Bestimmung des Philosophischen, als eines rein aprioriſchen Erkennens, im Unterschiede von der durch aprioriſche Thatsachen bedingten Geschichte ist die allgemeinste; aber sie ist auch die, welche auf unsere Frage den durchgreifendsten Einfluß äußert. Alle Metaphysik nämlich ist nicht nur schlechthin ein Erzeugniß des a priori sich aussprechenden Geistes; der dem metaphysischen Leben eigenthümliche Denkact ist zugleich ein — synthetisches Urtheilen a priori. Der Geist der synthetischen Urtheile a priori ist der Geist der Metaphysik: daher die „Wichtigkeit" dieser Urtheile für den intelligenten Menschen. Suchen wir diese Allgemeinheiten an den concreten Vorgängen der Metaphysik selbst zum nähern Bewußtsein zu bringen.

§. 7.

Weil die Metaphysik, als die aus der aprioriſchen Selbſtſtändigkeit des Geiſtes ſich erhebende Wiſſenſchaft über die Realität des Seins, den Geſammtinhalt des niedern Bewußtſeins vorläufig und ſo lange als nicht gegeben anſieht, bis ſie denſelben auf dem Wege wiſſenſchaftlicher Selbſtüberzeugung gefunden und bewährt hat, ſo haben wir nur zu fragen:

a. nach dem primitiven Ausgangspuncte, und

b. nach der Methode des Fortſchreitens für die Metaphyſik, und der in dem ſynthetiſchen Urtheile *a priori* ſich ausſprechende Denkact wird als die conditio sine qua non hervorſpringen.

Ueber a. Es iſt unleugbare Thatſache der Geſchichte, daß ſich die Metaphyſik zu verſchiedenen Zeiten vorzugsweiſe mit verſchiedenen Hauptproblemen beſchäftigt habe. Wir werden tiefer unten auf dieſe Thatſache beſtimmter zurückkommen müſſen, um ſie aus der Natur des Entwicklungsganges, den der intelligente Menſchengeiſt genommen, zu begreifen; hierorts fragen wir nach der Metaphyſik in ihrer idealen Geſtalt, ohne Rückſicht auf die vereinzelten Verſuche in den Zeiten ihrer Geſchichte. Die Metaphyſik, als vollendete Wiſſenſchaft geht aber von den pſychologiſchen Thatſachen des unmittelbaren Bewußtſeins aus, denn an dieſen findet ſich ihre primitive Realität und ihren nicht mehr zu bezweifelnden Ausgangspunct. Wie ſo?

Die auf dem Standpuncte des niedern Bewußtſeins vor aller Philoſophie gewonnenen Erkenntniſſe über Gott, die Natur- und Menſchen-Welt und das Verhältniß derſelben zueinander laſſen ſich im Zuſtande der Reflexion und der dadurch möglich gewordenen Philoſophie der Reihe nach bezweifeln und in Frage ſtellen; die Phänomene des unmittelbaren Bewußtſeins der Sache in uns, die pſychologiſchen Zuſtände der Innenwelt ſind aber die erſtgegebenen Realitäten, an denen der Wirklichkeit und Wahrheit ſuchende Metaphyſiker in ſeinem Regreſſus ſtille ſtehen und

die unerschütterliche Basis seiner Wissenschaft anerkennen muß. Hier hat das Zweifeln an der Realität des Gedachten und Erkannten ein Ende, weil der intelligente Act zuerst in seiner Unmittelbarkeit sich selbst vertritt und bezeugt. Alle Realität des niedern Bewußtseins bedarf, um als solche anerkannt zu werden, des metaphysischen Beweises; die psychologischen Thatsachen der Innenwelt sind als solche in ihrem factischen Vorhandensein nur aufzuweisen. Von ihnen geht daher die Metaphysik aus, und was immer im Fortgange ihrer Untersuchungen noch als wirklich eintreffen sollte, es muß irgendwie mit den gegebenen Erscheinungen des unmittelbaren Selbstbewußtseins in Verbindung stehen und auf dieser primitiven Basis aller Wirklichkeit seinen Halt finden. Wie bringt aber der Metaphysiker die in Frage gestellten Realitäten des niedern Bewußtseins mit dem gefundenen Anfange des Wirklichen in den gebührlichen Zusammenhang? Oder, w. d. i.: durch welchen wie beschaffenen Denkact schreitet er von dem unmittelbar Gegebenen fort und fort bis zu der höchsten und letzten Wirklichkeit eines Gottes und dessen Beschaffenheiten? Dies ist die oben aufgestellte zweite Rücksicht; diese auch wird uns mit der „Wichtigkeit" der synthetischen Urtheile a priori bekannt machen.

Ueber b. Die Realität des im unmittelbaren Bewußtsein Gegebenen ist also das *Δος μοι που στω* der Metaphysik. Fragen wir nun nach der Methode des Fortschreitens zur Erreichung der darüber hinausliegenden Wirklichkeiten, so stellen sich folgende Bedingungen als die unerläßlichen in den Vordergrund. Weil alle noch übrige Realität, — als da sind das substanziale Ich selbst, die von dem Ich dualistisch verschiedene Außenwelt, und endlich der überweltliche Gott, — nicht schon inclusive in den primitiven Thatsachen des unmittelbaren Selbstbewußtseins mitgegeben ist, also mit der Anerkennung der psychologischen Erscheinungen nicht auch schon die Anerkennung alles creatürlichen und absoluten Seins eingetroffen

ist: so darf die Metaphysik, im Hinblick auf diese so beschaffene Lage ihres Ausgangspunctes, nicht hoffen, auf dem Wege einer bloßen Analyse der erstgefundenen Realität die noch fraglichen andern zu gewinnen. Im Geiste unsrer Untersuchungen heißt dieses: die Metaphysik kann mit bloß analytischen Urtheilen ihre Aufgaben darum nicht lösen, weil sie durch das Medium dieser Denkweise nicht von der Stelle zu bringen ist. Auch die speciellste Analyse des primitiv Gegebenen führt den Gedanken nicht weiter, und die Metaphysik wäre, wenn nicht ein qualitativ anderer Denkact zur Erweiterung ihres Wissens erwartet werden dürfte, ein Ding der Unmöglichkeit, alle Entscheidung über Wirklichkeit und Wahrheit auf die Phänomene des Bewußtseins beschränkt, und über diese hinaus an keine zweite Wirklichkeit zu glauben. Die empirische Psychologie wäre unter diesen Verhältnissen die einzige Wissenschaft realer Erkenntnisse; die Ideen einer rationalen Psychologie, einer rationalen Kosmologie und einer rationalen Theologie blieben subjective Ideen ohne objectiven Gehalt. Mit dieser negativen Antwort der Nichtaushülfe des analytischen Denkens zur Lösung der metaphysischen Aufgabe hat aber, weil keine dritte Möglichkeit des Menschen Antheil ist, die positive von selbst schon ihre Bedeutung: das synthetische Denkverfahren ist das normale, wodurch die Metaphysik sich von der Stelle bringen und über die Thatsachen des unmittelbaren Selbstbewußtseins hinaus noch andere nicht gegebene Wirklichkeiten gewinnen muß.

Mit allen Hoffnungen auf die Synthesis angewiesen, werden wir aber auch die synthetischen Urtheile a posteriori von der Hand weisen müssen. Schon die Bestimmung der Metaphysik als einer rein a priori'schen Wissenschaft nöthigt zu diesem Schritte, und man darf eben nur wissen, was man wolle, um eo ipso jedes auf Empirie fußende Urtheil aus dem Bereiche der Metaphysik zu

entfernen. Sehen wir aber die Sache selbst erst in der rechten Weise an, so stoßen wir sogar auf eine reale Unmöglichkeit, irgend ein metaphysisches Problem durch Erfahrungsantworten beseitigen zu wollen. Alle übernatürliche Offenbarung Gottes, — und diese beruht für den Menschen auf Erfahrungsurtheilen, — setzt die Ueberzeugung von der Existenz und den Eigenschaften des sich offenbarenden Gottes voraus, und jene ist ohne diese *rein metaphysische Bedingung* nicht möglich. Dasselbe Verhältniß liegt zwischen den Erfahrungsurtheilen über die Natur- und Menschen-Welt einerseits und den diesen bedingend vorangehenden metaphysischen Untersuchungen andererseits. Setzt aber in dieser Weise all und jede Erfahrung das ihr zu Grunde liegende entsprechende Problem der Metaphysik als gelöset voraus, so darf die Metaphysik, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu treten, offenbar an keiner Stelle schon an die durch sie erst möglich werdende Erfahrung appelliren. Helfen nun die synthetischen Urtheile a posteriori der Metaphysik auch nicht aus der Noth, so bleibt, nach Beseitigung des analytischen Denkens, nur noch das *synthetisch apriorische Urtheil* als alleiniges Auskunftsmittel übrig. Hierüber Folgendes.

Die Bedeutung der synthetischen Urtheile a priori spricht sich aus in der aprioriischen Synthesis des Prädicates. Ein Urtheil also ist a priori synthetisch, wenn der Prädicatsbegriff aus der Objectivität des Denkgeistes selbst hervorgehend im Bewußtsein erscheint und sich im Acte des Urtheilens mittelst synthetischer Zusammenstellung mit dem gegebenen Subjectsbegriffe verbindet. Beruht nun auf diesen Urtheilen das Leben der Metaphysik? Wir wollen sehen.

Weil die psychologischen Thatsachen des Bewußtseins ihrem ganzen Umfange nach unbezweifelbare Wirklichkeiten sind, so sind die Begriffe, wodurch der Verstand dieselben als seiende denkt, *reale Begriffe*, und die Urtheile, worin sie als constitutive Bestandstücke auftreten, Urtheile

über reale Objecte. Aus diesen Urtheilen ist die ganze empirische Psychologie zusammengesetzt. Nehmen wir dagegen diese empirisch-psychologischen Begriffe nur als Subjectsbegriffe und denken denselben Prädicatsbegriff aprioriſchen Ursprunges hinzu, so entstehen dadurch Urtheile a priori über die psychologischen Thatsachen; und ist der aprioriſche Prädicatsbegriff zugleich ein synthetischer, so erhalten wir synthetische Urtheile *a priori*, und der Denkgeist schreitet über die unmittelbaren Realitäten des Bewußtseins zu neuen Wirklichkeiten hinaus. Ich sage, er schreitet zu neuen Wirklichkeiten hinaus, und das ist für uns von besonderm Belange. Weil nämlich der aprioriſche Prädicatsbegriff, eben weil er ein solcher ist, nicht aus den gegebenen Thatsachen des Bewußtseins sich bildet, diesen vielmehr als ein Nichtgegebenes durch einen selbstständig productiven Act des Geistes im Urtheile hinzutritt, so findet er, der aprioriſche Prädicatsbegriff, da er zugleich ein synthetischer ist, auch an den primitiv gegebenen Erscheinungen des Bewußtseins sein entsprechendes Object nicht. Denkt aber das Subject im Urtheile durch den aprioriſchen Prädicatsbegriff kein Object aus der Sphäre des Subjectsbegriffes, kein Phänomen des Bewußtseins, so muß, da der Prädicatsbegriff doch auch seinen Inhalt mit sich bringt, das ihm zugehörige Object ein über den primitiven Ausgangspunct der Metaphysik hinausliegendes sein, und das heißt dann: das Denken durch synthetische Urtheile a priori ist ein material fortschreitendes, ein von gegebenen zu nichtgegebenen Wirklichkeiten (synthetisch) hinüberführendes Denken. Daß nun der Metaphysik gerade durch diesen Denkproceß einzig gedient sei, ist aus dem Bisherigen auffällig genug, und damit zugleich die „Wichtigkeit der synthetischen Urtheile *a priori*" in ihrem Wesen erfaßt.

Der Geist der synthetischen Urtheile a priori ist also der Geist aller Metaphysik, und diese ohne jene nicht mög-

lich. Das synthetisch aprioriſche Urtheil iſt die intelligente Kraft, wodurch der nach Wirklichkeit fragende Denkgeiſt von der Stelle rückt, den ſkeptiſchen Zweifel beſiegt und die Wahrheit des Erkennens gewinnt: denn die Syntheſis führt über den primitiven Ausgangspunct des Bewußtſeins hinaus, indeß die Aprioritàt des Gedankens auch die äußerſte Grenze des Realen noch mit dem Selbſtleben des intelligenten Ich in Verbindung hält, und eo ipso die Metaphyſik zum Grade der Selbſtüberzeugung erhebt. Der ſynthetiſche Character des Urtheils trägt den Gedanken über ſich ſelbſt hinaus; die aprioriſche Quelle des Prädicats ſichert ihm die Wirklichkeit als eine ſelbſtgefundene und ohne Selbſtwiderſpruch nicht mehr aufzugebende. Eine nur durch ſynthetiſche Urtheile a priori zu Stande gebrachte Metaphyſik wäre alſo das verwirklichte Ideal dieſer Wiſſenſchaft, das Non plus ultra der Reflexions-Philoſophie für alle Zeiten und Zonen.

§. 8.

Es iſt hier nicht der Ort, nun auch die metaphyſiſchen Probleme ſammt und ſonders zu löſen, um ſo die Unveräußerlichkeit der ſynthetiſchen Urtheile a priori factiſch zu realiſiren. Dies muß der Metaphyſik ſelbſt überlaſſen bleiben, wenn gleich die Anwendbarkeit des aprioriſchen Prädicatsbegriffes zur Auffindung der fraglichen Wirklichkeiten ſchon im Allgemeinen nicht verkannt werden kann. Das ſynthetiſch aprioriſche Urtheilen vollzieht ſich für den theoretiſchen Geiſt in der Metaphyſik nach dem bekannten Cauſalgeſetze: „Alles was iſt, muß einen Grund haben, woher es ſei," und dieſes Geſetz iſt das einzige, welches der Objectivität des Geiſtes für dieſe Denkrichtung angeſtammt eigen iſt. Nach dieſem Geſetze geſtaltet ſich daher auch die theoretiſche Metaphyſik, und das Prädicat des Grundes iſt das aprioriſche Mittel zu ihrer Fortbewegung. So kann die theoretiſche Vernunft, — denn ihr gehört dieſer Begriff, — die primitiven Thatſachen des unmittelbaren Bewußtſeins nicht mehr in ihrem

Sosein möglich finden, wenn sie nicht einen doppelten Grund denken und für wirklich halten soll, woher sie entstanden und als solche sich factisch im Menschen einstellen. In der Weise gelangt die Metaphysik zur Realität des nicht gegebenen Ich und Nichtich, denn beide sind ihr ein zweifacher Grund für die gegebenen Realitäten des psychologischen Bewußtseins. Ist aber die Realität der Innen- und Außenwelt als eine reale gehalten, so kehrt die alte Frage nur auf einem neuen Fundamente zurück. Die Metaphysik fragt nun auch nach dem Grunde dieser Welt selbst, und indem sie diesen verfolgt und aufsucht, gewinnt sie in höchster Instanz abermals eine nicht gegebene Realität in dem ihr nothwendigen Glauben an die Existenz eines überweltlichen Gottes. So viel über die theoretischen Urtheile der Metaphysik, gestützt auf die synthetische Apriorität des Geistes; die Urtheile des practisch aprioriſchen Geistes stehen mit diesen in durchgängiger Verbindung, können aber hierorts nicht näher in Betrachtung gezogen werden.

Dagegen aber glaube ich den Versuch, die „Wichtigkeit der synthetischen Urtheile *a priori*" zu veranschaulichen, mit gutem Erfolge an den Thatsachen der Geschichte der Philosophie fortführen zu können. Denn beruht alle Metaphysik wirklich auf der synthetisch aprioriſchen Denkoperation, so dürfen wir uns sofort der Ueberzeugung überlassen, daß sich im Fortgange des Philosophirens in allweg nur diese Urtheilsform im Denken geltend gemacht und factisch als historische Thatsache nach Außen gestellt habe. Die Geschichte der Philosophie müßte also unter dieser Voraussetzung ihrem wesentlichen Gehalte nach die Geschichte der synthetischen Urtheile a priori selbst und Kant mit seiner philosophischen Nachkommenschaft die höchste Potenz dieser Geschichte sein. Diese Erwartungen bestätigen sich denn auch zur Genüge, wie sich aus folgenden zu unserm Zwecke eingerichteten Andeutungen ersehen läßt.

Geschichte der synthetischen Urtheile *a priori*.

§. 9.

Weil sich die Eigenthümlichkeit der Metaphysik in dem selbstständigen (aprioriſchen) Suchen nach Wirklichkeit und Wahrheit ausspricht, und zwar von den primitiven Thatsachen des Selbstbewußtseins bis zu der letzten eines überweltlichen Gottes, so entstehen ihr eine Reihe von Disciplinen, die, im Hinblick auf die fraglichen Objecte, als rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie bekannt sind. Daß die Metaphysik ferner dann ihre Untersuchungen mit der Frage nach dem Ich und seinen Eigenschaften beginnt, daß sie hierauf zur materiellen Naturwelt übergeht, und deren dualistische Diverstät von der des Geistes begreift, und daß sie endlich mit dem Glauben an einen Gott und dessen Beschaffenheiten abschließt, dieser Gang ist ihr durch die Natur der Sache mit Rücksicht auf den primitiven Ausgangspunct nothwendig und aufgedrungen. Dieser systematisch geordneten Ganzheit der metaphysischen Disciplinen geht aber noch eine andere Untersuchung voran, und die Metaphysik als Wissenschaft ist durch diese realiter bedingt. Diese propädeutische Untersuchung ist die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik, oder w. d. i. die Frage nach der Bedeutung und Wichtigkeit der synthetischen Urtheile *a priori*, als des dem intelligenten Geiste angestammten Mittels, wodurch dieser aus sich selbst hinaustreten und die Gesammtheit des Wirklichen mit Selbstüberzeugung gewinnen könne. So steht das Geschäft der Metaphysik von der ersten bis zur letzten Frage in seiner idealen Gestalt vor uns; treten wir aber mit dieser Idee an die concreten Erscheinungen ihrer Geschichte, so begegnen uns die durch alle Zeiten angestellten Versuche zu philosophiren in der gerade umgekehrten Reihenfolge angestellt und nacheinander geordnet. Und dies berührt uns hier zunächst.

Den Anfang des philosophischen Selbstdenkens machten die Griechen. An der Selbstständigkeit des griechischen

Geistes brachen sich die aus dem Oriente herüber gekommenen traditionellen Ueberlieferungen, und was in Griechenland als gediegenes Wissen sich geltend machen wollte, das mußte irgendwie mit dem Character der philosophischen Selbsterrungenschaft sich einstellen und legitimiren. Und sehen wir uns nach dem Hauptprobleme der griechischen Philosophie um, so war es das höchste und letzte der Metaphysik, auf dessen Lösung alle ihre Zurüstungen hinausliefen. Woher sind die Dinge dieser Welt entstanden? so fragten die griechischen Philosophen vom ersten bis zum letzten, und dies war die Frage nach dem Grunde dieser Welt, nach dem absolut schöpferischen Gott. Eine lange Reihe von philosophischen Versuchen trat da in die Geschichte um Zeugniß zu geben von der erwachten Selbstständigkeit des synthetisch aprioriſchen Denkens. Nur auf letztere haben wir hier aufmerksam zu machen.

Alles was ist, muß einen Grund haben, woher es sei, dies ist der der Objectivität des Geistes angestammte Grundsatz des theoretisch aprioriſchen Denkens, und daher auch das leitende Princip der griechischen Philosophie. Wir müssen daher, um zum Ziele zu kommen, die integrirenden Bestandstücke des vorstehenden Normalurtheils der aprioriſchen Synthesis mit den dem griechischen Hauptprobleme angehörigen Realitäten vergleichend zusammenstellen. Subject ist aber in dem fraglichen Grundsatze „*Alles was ist*," d. h. all und jede vor Entstehung des Urtheils schon gegebene Wirklichkeit, zu dem dann der aprioriſche Prädikatsbegriff des „*Grundes*" synthetisch hinzugedacht wird. Primitiv gegeben war aber den griechischen Philosophen vor der Entstehung ihres synthetischen Urtheils a priori die Wirklichkeit dieser Welt ihrem ganzen Umfange nach: daher die darauf bezüglichen Begriffe sich als Subjectsbegriffe in dem aprioriſchen Urtheile dieser Philosophen einstellen mußten. Daß die so beschaffene Welt, wie sie in den Subjectsbegriffen vorstand, auch einen Grund haben müsse, woher sie sei, daß dieser Grund

nach Beschaffenheit der gegebenen Wirklichkeit der Welt selbst qualitativ beschaffen und beeigenschaftet sei, daß ein bestimmtes causales Verhältniß zwischen ihm und den Dingen der Welt obwalte, . . . dieser Gedanke war seinem Gehalte und seiner allseitigen Anwendung nach das aprioriſche Prädicat der griechischen Philosophie, und als solches der angestammten Selbstheit des intelligenten Geistes entsprungen. Dieser Prädicatsbegriff gab daher auch der griechischen Philosophie die ihr eigenthümliche historische Gestaltung.

In Erinnerung, daß der aprioriſche Prädicatsbegriff des Grundes den Gehalt der griechischen Philosophie constituirt, sehen wir diese denn auch gerade in dem Verhältnisse sich durchbilden und vollenden, als es ihr gelingt, den Begriff des Grundes ohne empirischen Beisatz in seiner aprioriſchen Reinheit zu gewinnen und zu realisiren. Der gesuchte überweltliche Gott erscheint daher in der griechischen Philosophie in derselben Gradition reiner und vollendeter als Resultat, als der philosophirende Geist sich in seiner aprioriſchen Selbstständigkeit von der Stoffgebenden aposterioriſchen Sinnlichkeit des Naturlebens zu befreien im Stande ist. Wie Thales den aprioriſchen Prädicatsbegriff des Grundes noch nicht über die Erfahrung zu erheben vermag, vielmehr in dem empirischen Wasser das höchste allbedingende Princip der Welt gefunden zu haben glaubt, wie dann andere an andern sinnlichen Substraten die Realität ihres aprioriſchen Gedankens gewonnen, so entsprechend auch ist die Ansicht vom Menschengeiste, als einer von der Natur dualistisch verschiedenen Substanz, bei diesen Philosophen noch nicht eingetroffen. Anaragoras erscheint dann, um mit Aristoteles zu reden, „wie ein Wachender unter Träumenden," denn er erfaßt der erste den Dualismus zwischen Gott und der Creatur und eo ipso den zwischen der persönlichen Menschen- und der materiellen Natur-Welt. Mit diesen Ergebnissen hatte die griechische Metaphysik das theoretisch aprioriſche

Urtheil der Vernunft selbstständig durchgebildet und das Object der Frage in seinem dualistischen Fürsichbestehen gewonnen; jetzt kamen die Eigenschaften des gefundenen Gottes an die Reihe, und dazu mußten in entsprechendem Sinne erst die practischen Qualitäten des aprioriſchen Geistes evolvirt und gehandhabt werden. Daher folgte auf den theoretischen Anaxagoras der practische Socrates.

Es ist ein bekannter Ausspruch über die Stellung des Socrates, daß er die Philosophie zuerst aus der Höhe der Speculation herabgebracht und in die Wohnungen der Menschen eingeführt habe, auf daß sie über Gutes und Böses frage und überhaupt die moralischen Qualitäten des Selbstbewußtseins in Untersuchung ziehe. Mit dieser Aufgabe des menschenfreundlichen Socrates steht die sogenannte socratische Methode in der engsten Verbindung. Die griechische Philosophie hatte sich bis auf Anaxagoras an der äußern Natur geübt, und die theoretisch aprioriſche Idee des Grundes war in steigender Allmähligkeit rein und selbstständig aus der Objectivität des Geistes zum Durchbruche gekommen; zur Hervortretung der moralistischen Ideen aus demselben Geiste bedurfte es einer neuen Sollicitation von Außen, und diese war Socrates mit der ihm eigenen Methode. Denn wie die theoretische Seite der geistigen Apriorität durch die an der materiellen Natur gebildeten Subjectsbegriffe zwar sollicitirt und geweckt wurde, der Prädicatsbegriff des Grundes aber dann rein a priori aus dem Geiste selbst ins Bewußtsein trat und das Urtheil zu einem philosophischen gestaltete, so auch trat Socrates mit seinen Fragen dem practischen Geiste nur erregend und nachhelfend gegenüber, und die mit Hülfe seiner geistigen Mäoutik zu Tage geförderten moralischen Ideen waren gleichfalls ein Product des von Innen heraus a priori sich aussprechenden Geistes selbst. Die vereinzelten Richtungen des theoretischen und practischen Selbstdenkens faßte denn Plato in Einheit zusammen, und das synthetisch aprioriſche Urtheil der griechischen Philosophie

hatte die Glanzhöhe seiner Vollendung erreicht. Plato's Lehre von den Ideen ist im Geiste des Alterthums die vollgültige Antwort auf unsere Frage nach den synthetischen Urtheilen a priori.

Es ist Grundlehre der platonischen Philosophie, daß nicht das auf Erfahrung gehende Sinnenleben, als welches sich mit dem Einzelnen und Veränderlichen beschäftige, sondern die das Allgemeine und Unveränderliche zum Object habenden Ideen das Element des Philosophen seien. Diese Ideen gehen, ihrer Bedeutung und ihrem Gehalte nach, all und jeder Erfahrung vorher und treten, wenngleich von Außen angeregt, aus der Objectivität des Denkgeistes selbst ins Bewußtsein, worauf sich dann der Mensch derselben, als eines ihm aus frühern Zeiten inwohnenden (aprioriſchen) Eigenthumes wieder erinnert. Die bekannte ἀναμνησις Platonica. Weil nun diese Ideen theils theoretischer, theils practischer Natur sind, so hat der platonische Philosoph daran entsprechend ein doppeltes Mittel auf eine dem Geiste selbst natürlich angestammte Weise zur Bildung synthetischer Urtheile *a priori* zu gelangen, d. h. aus sich selbst in die Realität des Seins hinüber zukommen. Daher denn auch die platonische Philosophie nur die Handhabung und allseitige Anwendung der aprioriſchen Ideen auf die sämmtlichen Objecte des Erkennens ist. Daß aber die Apriorität des philosophirenden Menschen-Geistes in platonischem Sinne nur auf dem Boden der alten Philosophie zu belassen und zu begreifen sei, diese Bemerkung muß hier als wahr vorausgesetzt werden und kann keine nähere Erörterung finden; tiefer unten werden sich schon die ähnlichen Resultate der neuern Zeit über die a priori angestammten Ideen den griechischen characteristisch genug gegenüberstellen.

§. 10.

Mittlerweile erschien das Christenthum, und für den Denkgeist eröffnete sich eine neue Epoche. Diese war aber positiver Natur. Die christlichen Wahrheiten stellten

sich als historische Realitäten ein, und stützten sich auf die Auctorität des sich offenbarenden Gottes. Daher die Kämpfe mit den Lehren der alten Philosophie. Aber wie die Verhältnisse der alten Welt der Reihe nach unter dem Einflusse des Christenthumes zusammensanken, so ging auch endlich die Selbstständigkeit der alten Philosophie verloren, und die christlich positive Dogmatik wurde zur Regel des Glaubens für die intelligente Menschheit erhoben.

Auf dem feststehenden Boden des geoffenbarten Christenthums erhob sich nun die Scholastik. Der durchgreifende Character der scholastischen Wissenschaft, den Inhalt des unbezweifelt gehaltenen kirchlichen Dogma's nur speculativ zu verarbeiten, d. h. auf dem schon gegebenen Was des creatürlichen und absoluten Seins nur das Wie der speciellen Factoren im Gedanken zu entfalten, sichert dieser bei all ihrem Scharfsinne noch keine Stelle in dem Bereiche der auf der rein aprioristischen Selbstständigkeit des Urtheils begründeten Philosophie. Auf das Finden eines nicht schon Gegebenen war es bei den Bestrebungen der Scholastik, als welche im Vollgenusse des historischen Glaubens sich bewegte, nicht abgesehen; das implicite Vorliegende im speculativen Begriffe zu läutern, aus dem Dogma des Glaubens ein Object des Wissens zu gewinnen, hierauf ging die Scholastik aus und hieran setzte sie all ihre Kraft. So werden uns die Erscheinungen dieser Zeit in vollem Maaße begreiflich.

In diesem scholastischen Geiste finden wir, um nur die uns betreffende Frage zu berühren, die Entstehung eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes an der Stelle des griechischen so nothwendig, daß das Nichtvorhandensein desselben gerade eine Unbegreiflichkeit bleiben würde. Denn was ist der ontologische Beweis anders, als ein unmittelbarer Aufweis des kirchlichen Gottes-Begriffes? Und warum kamen die Griechen nicht schon zu dieser Leichtfertigkeit des Beweises, die Griechen, deren Philosophie in höchster Instanz nach einem Gott suchte?

Nichts als die Verschiedenheit des Zeitgeistes kann hier zur Antwort dienen. In Griechenland bildete sich der Prädicatsbegriff des Grundes nur in successiver Allmähligkeit als ein rein aprioriſcher Ausſpruch des philoſophirenden Geiſtes, und in entſprechender Gradation gewinnt dieſer die ſich vollendende Idee eines Gottes; die Scholaſtiker dagegen haben vorab ſchon ihren vollen Gott im Glauben erfaßt, und ſo war es dieſen ein Leichtes, denſelben im Nu hervorzudenken, d. h. durch ein ontologiſches Argument aus dem Begriffe zu beweiſen.

So findet ſich entſprechend in dem ganzen Verlaufe der Scholaſtik keine Spur von Hervorgehung der Begriffe aus ihrer aprioriſchen Quelle. Selbſt die, welche in der bekannten ſcholaſtiſchen Frage nach der Realität der Univerſalien dieſe Tendenz wenigſtens andeutungsweiſe gefunden zu haben glaubten, haben doch nicht in Abrede ſtellen können, daß die Frage mehr mit Rückſicht auf die verſchiedenen Anſichten der alten Philoſophen nur wieder hervorgerufen worden, als durch ein ſelbſtſtändig geweckte Bedürfniß des ſynthetiſch aprioriſchen chriſtlichen Geiſtes. Und nicht mit Unrecht. Die aprioriſche Selbſtfunction des chriſtlichen Denkgeiſtes findet ſich erſt ſpäter im Durchbruche begriffen, und mit ihr zugleich die Ankündigung der neuern Philoſophie.

§. 11.

Die in der Geſchichte der Philoſophie mit Auszeichnung ſtrahlende Energie des a priori ſelbſtſtändig denkenden griechiſchen Geiſtes hatte ſich in unerſchöpflichen Wendungen verſucht, aber den Gott-Schöpfer dennoch in ſeiner Vollendung nicht erreicht. Das Dogma der abſoluten Schöpfung wurde dann durch das Chriſtenthum als Offenbarungsfactum überbracht, und damit hatte die griechiſche Hauptfrage ihre Geſchichte ausgefüllt. Und als hierauf auch die Scholaſtik ſich erſchöpft und nachgerade nicht mehr befriedigte, da nahm die Philoſophie einen neuen Lauf, und der erſte auf der Bahn des Selbſtdenkens war Car-

tesius: mit ihm auch erscheint daher ein neues Hauptproblem.

Die griechische Frage, als welche sich zwischen Gott und der Welt bewegte, konnte nicht wieder in den Vordergrund treten: Philosophie und Offenbarung hatten diese Kluft mit inhaltreichen und unveräußerlichen Realitäten ausgefüllt. Sollte also die aprioristische Synthesis des Urtheiles eine neue Epoche durchlaufen, so mußte, nachdem jene höchste und letzte Frage der Metaphysik ihre Erledigung gefunden, auch eine neue, d. h. tiefer liegende, philosophische Aufgabe sich als Hauptaufgabe einstellen und entsprechend zu neuen synthetischen Urtheilen a priori veranlassen. Und so ist es factisch geschehen.

Der erste Anbruch des veränderten Denkens ist in den Reactionen gegen das abstracte Begriffsleben der Scholastik, so wie in dem gleichzeitigen Streben nach gegenwärtig lebendigen Realitäten der Dinge zu erkennen. Mit dieser Tendenz zum Realen stehen die vielen Erfindungen der Zeit in Verbindung. Nach Erfahrungen also und nach dem auf die Thatsachen der Erfahrung gegründeten Begreifen des Lebens der Natur- und Menschen-Welt strebte nun der Zeitgeist, und damit waren die traditionellen Begriffe der Scholastik als Tummelplatz des Wissens aus dem Gesichte verloren. Diese Negation der herkömmlichen Wissenschaftlichkeit und das Sichanbauen auf heimathlichem Boden, hatte aber auch ein positives Resultat zur Folge. Dies war die Entstehung der neuern Philosophie über das gegenseitige Verhältniß des Geistes und der Natur. Unter den Heroen dieser Zeit, die sich, frei von den Leerheiten der Scholastik, der selbstständigen Erfassung der Natur- und Menschenwelt überließen, spielt Carteſius eine Hauptrolle; daß Carteſius auf dem neuen Substrate des wissenschaftlichen Lebens auch der Philosophie eine neue Aufgabe stellte und dieser abermals eine weitausſehende Zukunft eröffnete, dies ist ein Verdienst, das ihm unter seinen Zeitgenossen ausschließlich eigen ist. Diese

Aufgabe lag aber in der Frage nach dem *substanzialen Dualismus zwischen Geist und Natur im Sein der Creatur und nach dem Causalzusammenhange beider.* Diese Frage bildete das Centrum des Cartesianismus, und von ihr aus nahm die neue Zukunft der Philosophie ihren Ausgang. Es war aber diese Frage auch eben so nothwendig für diese Zeit der philosophirenden Vernunft geworden, als die griechische es der alten Welt gewesen.

Bei den Griechen ging alle Kraft darauf aus, zu untersuchen, ob der a priori synthetische Geist die sämmtlichen Phänomene des Seins aus einem inweltlichen Grunde zu begreifen habe, oder aber ob er, um das Begreifen des Soseins dieser Welt zu vollenden, nicht eine zweite über die Welt dualistisch hinausliegende causale (Gott-) Substanz denken und für wirklich halten müsse. Hieran schloß sich dann die Frage nach dem Causalzusammenhange der beiden Substanzen von selbst. Eine tiefer liegende Basis als die griechische Philosophie nimmt die neuere; aber die Frage der philosophirenden Vernunft ist die alte. Von demselben aprioristischen Bedürfnisse zu begreifen getrieben, faßt Cartesius, im Sinne seines Zeitgeistes, die dem griechischen Probleme als reale Bedingung unterliegende Welt selbst ins Auge. Er fragt auch hier, ob die sämmtlichen Erscheinungen des Natur- und Menschen-Lebens aus Einer beiden gemeinsamen Substanz zu begreifen seien, oder ob der philosophirende Gedanke, im Hinblick auf die qualitative Beschaffenheit des Gegebenen, eine Zweiheit des substanzialen Seins und dieses im Causalzusammenhange stehend postulire und annehmen müsse. Die Alten aber konnten, nachdem sie die Glanzhöhe ihrer Philosophie erstiegen, ebenso wenig Gott und die Welt mehr für identisch halten, als auch Cartesius im Hinblick auf die „*Attribute des Denkens und der Ausdehnung,*" den Geist mit der Natur zu Einer Wesenheit zusammenwerfen. In beiden Perioden war es also auf die aprioristische Ge-

winnung eines Dualismus abgesehen, und die Synthesis der begründenden Vernunft lieferte den dem Geiste angestammten Maaßstab zur Entscheidung.

§. 12.

Die Versuche, das von Cartesius in den Vordergrund geschobene Hauptproblem zu beseitigen, wurden unter dem Einflusse verschiedenartiger Hypothesen angestellt und durchgeführt. Unter diesen behauptet die Leibnitzische harmonia praestabilita, nach der Gott im Acte der Schöpfung die Geister- und Natur-Welt in gegenseitig correspondirende Ordnung ohne physische Wechselwirkung nebeneinandergestellt habe, eine Hauptstelle. Wolf brachte die Fragmente der Leibnitzischen Lehre zu einem Ganzen zusammen, und sein Versuch, eine vollständig geordnete Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften aufzustellen und das Einzelne in dem organischen Zusammenhange des Systems auftreten zu lassen, war so glücklich, daß die Leibnitz-Wolfische Philosophie bald in ganz Deutschland Eingang fand. Wolf's Schüler war dann — Bilfinger, mit dem wir tiefer unten specieller zu verkehren haben werden.

§. 13.

Das bisher Gesagte in durchgängiger Beziehung zur Natur des philosophirenden Menschen-Geistes erwogen, stehen wir nun auch mit dem historischen Theile unserer Antwort auf die Frage nach der „Wichtigkeit der synthetischen Urtheile *a priori*" in Bereitschaft, und es ist nicht mehr schwer, zu begreifen, wie Kant im pragmatischen Fortgange der Geschichte der Philosophie endlich auf diese seine originelle Frage kommen mußte. Wie sich die durch Cartesius ins Leben gerufene Periode der Philosophie zur griechischen verhält, so schließt sich die kantische abermals fortbildend an die letzte Erscheinung jener in der Leibnitz-Wolfischen Schule. Denn sehen wir den Reinertrag der berührten beiden Hauptperioden etwas genauer an, so kann man kurz und wahr sagen: die Philosophie sei mit dem Erscheinen der Wolfischen Schule im Besitze

ihrer durch Selbstdenken a priori gewonnenen objectiven Bestandstücke gewesen. Gott, Natur und Geist waren im Fortgang der philosophischen Bestrebungen langer Jahrhunderte endlich in ihrer substanzialen Diversität dualistisch auseinander getreten und lieferten so den Stoff zu gleich vielen gesonderten philosophischen Disciplinen. Die Ausarbeitung dieser Disciplinen war dann auch ganz besonders das Geschäft der Wolfischen Schule gewesen, und dadurch gerade gab sie zur abermaligen Selbstständigkeit des philosophirenden Geistes einen neuen Impuls.

Die Philosophie von Thales bis auf Wolf herab hatte sich nämlich, jede in der ihr eigenthümlichen Sphäre, mit unbedingtem Selbstvertrauen in Gang gesetzt und in gleicher Arglosigkeit die gewonnenen Resultate als unbezweifelbare Realitäten aufgeführt. Wolf selbst aber trieb den Dogmatismus in der Philosophie auf die Spitze und sank, ohne Rücksicht auf die aprioriſche Quelle und den Werth des Gedachten, zu einem bloßen Begriffs-Mechanismus, zu einer analysirenden Bearbeitung des seither gewonnenen Denkstoffes herab. „Nun scheint es zwar natürlich, daß, „sobald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, „man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne „zu wissen woher, und auf den Credit der Grundsätze, de„ren Ursprung man nicht kennt, sofort ein Gebäude er„richten werde, ohne der Grundlegung desselben durch „sorgfältige Untersuchungen vorerst versichert zu sein, daß „man also vielmehr die Frage vorlängst werde aufgewor„fen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Er„kenntnissen a priori kommen könne, und welchen Um„fang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen. In der „That ist auch nichts natürlicher, wenn man unter dem „Worte natürlich das versteht, was billiger und ver„nünftiger Weise geschehen sollte; versteht man aber dar„unter das, was gewöhnlicher Maaßen geschieht, so ist „hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß „diese Untersuchung lange unterbleiben mußte.“ (Kant Kr. d. r. Vft. 7. Aufl. S. 6.)

Aber warum unterblieb denn die Untersuchung über Umfang, Gültigkeit und Werth der Erkenntnisse *a priori* so lange? Warum konnte diese erst von einem Kant in ihrer Unveräußerlichkeit entdeckt und als Hauptfrage der Philosophie hervorgehoben werden? — — — Dies ist es, was wir oben schon mit der allgemeinen Bemerkung andeuteten: Der Entwicklungsgang der Geschichte der Philosophie stehe in dem Verhältnisse der graden Umkehrung zu der idealen Gestalt ihrer systematischen Vollendung. Und die Aufführung der uns betreffenden Thatsachen hat dazu nun auch die concreten Belege gegeben. Dieser Entwicklungsgang des philosophirenden Geistes ist nach Kant der „natürliche." Und hierin hat Kant vollauf Recht. Denn freilich zwar entsteht alle Philosophie aus dem Innern des Geistes selbst; aber gerade diese unmittelbare Nähe ihres Ausganges ist der Grund, warum sie erst in den letzten Zeiten der Geschichte zum Bewußtsein ihrer aprioristischen Angestammtheit gelangt. Nach den Objecten des Bewußtseins gestaltet und regelt sich aber allemal die Richtung des Zeitgeistes, und was diesseits und jenseits darüber hinaus liegt, das bleibt, so inhaltreich es auch in der Gesammtsphäre des Wissens sich ausweisen mag, noch ungekannt und ungenutzt zur Seite, bis ein neuer Zeitgeist abermals ein neues Bewußtsein heraufführt und mit diesem eine entsprechend neue Weltansicht realisirt und durchsetzt. Daher die verschiedenen Epochen der Philosophie von Thales bis auf Kant, daher zugleich die Verschiedenheit der nacheinander in den Vordergrund getretenen Probleme. Von der äußersten erreichbaren Objectivität eines Gottes ausgehend, steigt die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte allmählig ab- und abwärts, und wie sie so ein Problem nach dem andern beseitigt und factisch in die Geschichte stellt, tritt sie in entsprechender Gradation der Gewinnung des geistigen Selbstbewußtseins näher, bis endlich Kant, den tiefsten Factor des Seins erfassend, das Ich-Subject in Unter-

suchung zieht, auf daß es ihm Antwort gebe auf die Frage: „Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? „Denn daß die Metaphysik bisher in einem so schwanken„den Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblie„ben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man „sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied „der analytischen und synthetischen Urtheile nicht „früher in die Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung „dieser Aufgabe, oder einem genugthuenden Beweise, „daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, „in der That gar nicht Statt finde, beruht nun das Ste„hen und Fallen der Metaphysik." (Kant S. 15).

Mit dieser kantischen Ansicht hat es seine ungezweifelte Richtigkeit. Was für ein a priori angestammtes Mittel hat denn der Denkgeist in sich selbst, wodurch gehoben er auf eine verlässige Weise in die Realität des Seins gelangen könne? Was ist es, das ihn im Acte des Urtheiles von dem im unmittelbaren Selbstbewußtsein Gegebenen zu dem Halten eines nichtgegebenen Ich synthetisch hinüberführt? Was setzt ihn dann aus sich selbst hinaus in die Realität einer Außenwelt? Was hebt ihn endlich mit gleicher Sicherheit zu dem Glauben an die Existenz eines Gottes hinüber? „Was ist hier das Unbekannte „= x, worauf der Verstand sich stützt, wenn er außer „dem Begriffe von A ein demselben fremdes Prädicat B „aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit ver„knüpft zu sein erachtet?" (Kant S. 10). Kurz: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich," fragte Kant, (S. 17), und mit dieser Frage war dem bisherigen dogmatischen Verfahren in der Philosophie auf einmal der Stab gebrochen. Mit Kant zieht sich der philosophirende Geist aus der Objectivität des Seins zurück und geht in die Epoche des Selbstbewußtseins ein, denn Kant fragte unmittelbar nach der Gesetzlichkeit des Denkens überhaupt, nach den aprioristischen Mitteln, wodurch der intelligente Mensch zum Gebrauche seiner Ideen autorisirt

werde. Vielfach, wie in den frühern Perioden, traten auch hier wieder die Versuche der Reihe nach auf, eine Erscheinung verdrängte die andere, und der heutige Tag ist immer noch im Geiste des kantischen Urgedankens bewegt. Wir aber können nur an das erinnern, was zu der folgenden Darstellung der Hermesischen Sache unmittelbar beizutragen geeignet ist, und gehen, abgesehen von der kantischen Methode, unsern eignen Gang.

§. 14.

„Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?" Dies war, sagt Kant, die Hauptfrage seiner Zeit. Die Antwort auf diese Frage war aber eine „Cri„tik der reinen Vernunft, denn Vernunft ist das Ver„mögen, welches die Principien der Erkenntniß a priori „an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft die„jenige, welche die Principien, etwas schlechthin a priori „zu erkennen, enthält." (Kant S. 18. ff.) Halten wir nun diese Kantische Frage mit der oben von uns aufgefundenen „Bedeutung der synthetischen Urtheile *a priori*" zusammen, so stellt sich sofort eine unabweisbare Erwartung in den Vordergrund. Weil nämlich das synthetische Urtheil a priori in höchster Instanz auf der Apriorität des fraglichen Prädicatsbegriffes beruht, so kann die Critik der reinen Vernunft, als welche die Möglichkeit dieser Urtheile ausfindig machen soll, in ihren Resultaten nur damit enden, daß sie die der Vernunft inwohnenden apriorischen (Prädicats-) Begriffe (falls es deren mehre geben sollte,) der Reihe nach aufzeigt, und deren Bedeutung und Gebrauch für den intelligenten Menschen im Geschäfte der Metaphysik vorlegt. Dieses Vorlegen kann aber nur nach Zeugniß der im unmittelbaren Bewußtsein gegebenen Aussprüche des Geistes selbst geschehen, und nicht anders. Was aber ist in dieser Quelle für uns gegeben?

Einige Rücksicht auf die psychologischen Vorgänge der Innenwelt nöthigt zu der oben vorgelegten Ueberzeugung

daß die intelligenten Qualitäten des Menschen aus einer doppelten Quelle ins Bewußtsein treten. Diese ist ihm durch die dualistische Daseinsweise seines Seins unhintertreiblich geöffnet: aus dem Geiste gehen die apriorischen, aus der diesem beigegebenen Natur die aposteriorischen Erkenntnisse des Menschen hervor. Hiernach stellen sich die Anforderungen an die „Critik der reinen Vernunft" schon bestimmter heraus. Ist die Vernunft, deren angestammte Gesetzlichkeit Kant ermitteln wollte, ein der geistigen Hälfte des dualistischen Menschen gehöriges intelligentes Princip, so kann die Critik dieser Vernunft, wenn sie anders nicht von vornherein das Object ihrer Frage verfehlen soll, aus den doppelartigen Thatsachen des psychologischen Bewußtseins nur diejenige in Untersuchung ziehen, welche aus der Objectivität des Geistes selbst *a priori* hervorgetreten und als solche in den verschiedenen Denkrichtungen sich realisiren. Wohnt die Vernunft des Menschen im Geiste und nicht in der ihm dualistisch verbundenen Natursubstanz, so hat sich auch die Critik der Vernunft unmittelbar an die Aussprüche des Geistes zu wenden und deren aprioriſche Bedeutung und Bedeutsamkeit für den intelligenten Menschen zu erfragen. Hat Kant diese seine Aufgabe gelöset? Oder w. d. i.: welches sind nach Kant die dem Menschen-Geiste a priori angestammten Qualitäten, wodurch dieser, synthetisch urtheilend, über die Grenze des unmittelbaren Selbstbewußtseins hinaus in die Realität gelangen könne.

Daß Kant die aprioriſchen Lebenserscheinungen des Bewußtseins im Allgemeinen mit Bestimmtheit von den aposterioriſchen unterschieden habe, ist bekannt. Die Critik d. r. Vft. hebt mit den Worten an: „Daß alle unsere Er„kenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist kein Zwei„fel; . . . wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit „der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht „eben alle aus der Erfahrung." Wie sehr nun auch diese

mit Rücksicht auf die Quelle getroffene Eintheilung des menschlichen Wissens als die richtige anzusehen ist, so können doch die Kantischen Ansichten von drr Apriorität des Geistes in keiner Weise als die der Wahrheit gemäßen ausgegeben werden. Eine Metacritik der Critik der reinen Vernunft wird an zwei Kantischen Hauptlehren nicht ohne Anstoß vorübergehen können. Denn:

a. Kant hat die rein aprioriſchen Qualitäten des Geistes nicht in der ihnen angestammten Bedeutung und Bedeutsamkeit für den intelligenten Menschen erfaßt; daher hat

b. Kant auch unter die rein aprioriſchen Aussprüche des Geistes mit aufnehmen müssen, was als solches doch dem diesem dualistisch verbundenen aposteriorischen Naturleben angehört. Wir müssen Beides eben berühren.

Ueber *a.* Die dem Menschen angestammte Vernunft spricht sich a priori theils theoretisch theils practisch aus, und Kant hat beide in Untersuchung gezogen und dadurch theoretisch und practisch synthetische Urtheile a priori gewonnen. Unter den theoretischen Fragen ist es aber besonders die nach dem Satze vom zureichenden Grunde, mit der Kant auf Abwege gerathen. Das kritische Versehen, das sich Kant in Erhebung dieses der theoretischen Vernunft a priori angestammten Grundsatzes zu Schulden kommen ließ, liegt nach Zeugniß des eignen Selbstbewußtseins darin, daß er denselben erstens auf die Erfahrung beschränkt wissen wollte, und zweitens das darin sich aussprechende Gesetz für ein bloßes Denkgesetz erklärte. Durch das Denken von Gründen gewinnt der intelligente Mensch nach Kant zwar subjective Begriffe und Ideen, nicht aber auch die diesen objectiv entsprechenden Realitäten. So liege es in der aprioriſchen Einrichtung des Menschengeistes. Bei diesen so bestellten Ansichten von der Apriorität der Vernunft durfte also Kant das Gesetz vom Grunde keineswegs für

dasjenige halten, unter dessen Leitung die Metaphysik die Reihe ihrer Fragen nach Wirklichkeit und Wahrheit beantworten könnte: denn nicht den bloßen Gedanken eines Wirklichen sucht diese Wissenschaft, sie fragt in allweg nach der dem subjectiven Gedanken entsprechenden objectiven Realität. Hatte also Kant das Princip, das allen theoretisch synthetisch aprioriſchen Urtheilen leitend unterliegt, als ein unbrauchbares für die Metaphysik verabschiedet, glaubte Kant durch das aprioriſche Denken von Gründen nicht von der gegebenen Wirklichkeit zu andern nichtgegebenen synthetisch hinüberkommen zu können: so mußte die Kritik d. r. Vrnft. sich nach andern Mitteln a priori umsehen, wodurch die Metaphysik sich mit dem Sein der Welt und Gottes in Verbindung zu setzen habe. Gibt es aber außer dem Denken von Gründen noch ein anderes theoretisch synthetisches Erkenntnißmittel a priori? Kant mußte dies glauben, und seine ganze Kritik fußt auf diesem Glauben.

Ueber *b.* Nachdem Kant den dem Menschen von Hause aus einzig mitgegebenen a priori synthetischen Weg verlassen, blieb ihm nur noch die Alternative, entweder zu erklären, der intelligente Geist sei a priori nicht im Stande aus sich selbst in die Wirklichkeit hinüberzukommen, (vollendeter Idealismus); oder aber Kant mußte, um die Wirklichkeit zu gewinnen, die aposterioriſchen Phänomene des Bewußtseins, wodurch dieselbe mit dem Menschen-Geiste von Außen in Verbindung tritt, für a priori synthetisch hinüberführende Qualitäten des Geistes selbst halten (halber Idealismus). Die Geschichte ist bekannt. Kant kam zur zweiten Form des Idealismus, machte die der aposterioriſchen Naturwelt objectiv angehörige Form des Raumes zu einem aprioriſchen Producte des anschauenden Geistes, und glaubte so im Acte des a priori synthetischen Urtheils die Möglichkeit einer Verbindung zwischen Ich und Nichtich dargethan zu haben. Fichte ging dann den ersten Gang und löſete, nachdem er auch das von

Kant noch übrig gelassene „Ding an sich" ins Ich versetzt, die gesammte Außenwelt in ein rein aprioriſches Product des intelligenten Geistes auf. Ebenso wenig fand Schelling den dualistischen Uebergang aus dem Ich ins Nichtich; die absolute Identität des Subjectiven und des Objectiven war nur eine neue Antwort auf dem von Kant eingeschlagenen Wege des unmittelbaren Zusammenführens der gegensätzlichen Factoren. Die gewonnene absolute Identität gab dann die Grundlage zum Aufbau des Hegel'schen Systemes.

Characteristischer und treffender hat wohl Niemand die Tendenz dieser philosophischen Richtung ausgesprochen, als Kant selbst, wenn es heißt: „Es sind nur zwei Fälle „möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre „Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander noth„wendiger Weise beziehen und gleichsam einander begeg„nen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vor„stellung, oder diese den Gegenstand möglich macht." Welcher dieser Fälle nun der dem Menschen-Geiste natürlich eigne sei, darüber hätte die Critik d. r. Vft. doch die Thatsachen des Selbstbewußtseins befragen müssen. Statt dessen aber geht sie, weil ohne *a priori* hinüberführendes Mittel, ihren Gang und macht mit der Vorstellung und dem Vorgestellten, wie sie selbst (S. XVI.) gesteht, ein „Experiment" auf selbsterdachtem Boden, damit beide einheitlich zusammentreffen und sich nothwendig aufeinander „beziehen" könnten. Der Ausgang dieses Experimentes war dann der gesagte: der objective Realismus muß, damit er a priori erreicht werde, in einen subjectiven Idealismus sich auflösen, und noch heute erkrankt die Philosophie an der Identität der Natur und des Geistes.

Konnte aber Kant mit Hülfe des Princips vom Grunde nicht aus dem Ich in das Nichtich der Natur hinüberkommen, so hatte er daran auch kein aprioriſches Mittel, sich über die Welt zum Glauben an einen Gott zu erheben. Denn in dieser Frage war das Princip nach Kant nur

regulativ, nicht aber constitutiv, d. h. die theoretische Vernunft dachte darnach zwar auch einen Gott, hatte die a priori selbstgebildete Idee eines letzten Grundes alles Seins; daß aber dieser Idee auch Realität entspreche, daß nicht bloß ein gedachter, sondern ein wirklicher Gott existire, darüber sollte die theoretische Vernunft nach Kant wieder nicht entscheiden können. Nun ließen sich aber, wie Kant selbst sagt (S. XVI.), die Idee eines Gottes und der unerfahrbare Gott selbst auch nicht durch ein Experiment vereinigen und synthetisch zusammenbringen, wie dies bei dem Uebergange in die Außenwelt geschehen. Unter diesen Umständen mußte also Kant, wenn er doch an einen Gott glauben wollte, hier abermals anders aushelfen: und so kam er denn zu seinem Beweise der practischen Vernunft für Gottes Dasein.

§. 15.

So stand es um die Apriorität des Menschen-Geistes in den kantischen Zeiten. Diese Philosophie aber fand nicht wenig Gegner, und unter diesen erschien mit zeitgemäßen Bemühungen auch — Hermes. Hermes suchte das, was Kant mit klarem Wissen gewollt und verfolgt, aber theils übersehen, theils psychologisch versehen habe, von Grund aus aufzuführen. Er holte daher die geistigen Qualitäten des Selbstbewußtseins in ihrer aprioristischen Reinheit hervor, erfaßte nach Zeugniß der psychologischen Thatsachen deren Bedeutung und Werth für den intelligenten Menschen, und zeigte dann, wie die Metaphysik, gesichert durch die theoretisch-practische Natur des Geistes, im synthetischen Urtheile *a priori* von Wirklichkeit zu Wirklichkeit komme, bis zur letzten eines überweltlichen Gottes. Dies führt uns von selbst zur zweiten Hauptfrage. —

(Schluß im nächsten Hefte.)

Ueber Irrthum (error) als Ehehinderniss. Vom Domcapitular Dr. München.

Die Untersuchung über den Irrthum als Ehehinderniß sahen die ältern Canonisten als eine schwierige an. Die Schwierigkeiten wurden durch einige Canonisten der neuern Zeit noch vermehrt; doch sind diese ganz anderer Art. Die ältern hatten einen bestimmten Begriff vom Irrthum und die Schwierigkeit bestand für sie nur im bestimmten Erkennen in einzelnen Fällen, ob ihr Begriff darauf anwendbar sei, oder nicht, die neuern machten den Begriff dadurch unbestimmt, daß sie ihm unterzuschieben suchten, was jene davon ausgeschieden hatten. Was nun unter Irrthum zu denken sei und was das katholische Kirchenrecht darüber lehre, wird sich am sichersten aus den Quellen selbst schöpfen lassen.

§. 1. Außer den Bestimmungen des römischen Rechtes über Irrthum bei Rechtsgeschäften überhaupt ist die causa **29 Q. 1.** die vorzüglichste und fast einzige Quelle, aus welcher diese Lehre gewonnen werden kann. Dort legt Gratian folgenden Rechtsfall vor:

Einem adeligen Frauenzimmer war gemeldet worden, daß es von dem Sohne eines gewissen adeligen Herrn zur Gattinn gesucht werde. Es gab seine Zustimmung; allein es stellte sich ein Anderer, der nicht nur nicht adelig, sondern sogar ein Sclave war, unter dem Namen jenes Sohnes ein und schloß die Ehe ab. Als später der eigentliche Bräutigam seine Braut als Gattinn verlangte, erhob sie Klage wegen der Täuschung und forderte die Ehe mit diesem. War nun, fragt zuerst Gratian, mit dem Sclaven, abgesehen von der Knechtschaft, eine wahre Ehe abgeschlossen?

Er beantwortet die Frage ohne Berufung auf kirchliche Auctoritäten, wie er sonst immer thut, sondern führt zum Beweise theils aus der Natur der Sache abgeleitete und theils aus dem röm. Rechte entnommene Gründe an.

Bis auf Gratian sind auch wirklich keine kirchliche Auctoritäten über diesen Gegenstand bekannt und ist zu vermuthen, daß ihm, obgleich er mit großem Fleiße gesammelt hatte, keine vorlagen. Kam nun auch der Fall eines Irrthums, der als Grund der Ungültigkeit der Eheabschließung angesehen wurde, im Leben selten oder bis auf Gratian nie vor; so wurde er dennoch, wo nicht bei den Gerichtshöfen, so doch in den Schulen besprochen, wozu sowohl die h. Schrift, als das im Leben practische röm. Recht hinreichende Veranlassung darbot. Wie nun die ganze Arbeit Gratians practisch war und einen practischen Zweck hatte, so war auch diese seine Lehre practisch und, wenn nicht aus dem wirklichen Leben, denn doch aus der herrschenden Rechtsansicht genommen. Daher konnten die Glossatoren keinen Anstand finden, sie anzuerkennen*). Sie begleiteten sie mit Bemerkungen und verbreiteten sie als allgemein geltendes Recht. Und so ist Gratians Beweisführung in der Quaest. 1. für uns wirkliche und gültige Rechtsquelle.

§. 2. Gratian nun stellt den von allen Canonisten später beibehaltenen Unterschied zwischen Irrthum in §. 2. so auf: „Verum est, quod non omnis error consensum excludit; sed error alius est personae, alius fortunae, alius conditionis, alius qualitatis. Error *personae* est, quando hic putatur esse Virgilius, et ipse est Plato. Error *fortunae*, quando hic putatur esse dives, qui est pauper, vel e converso. Error *conditionis*, quando putatur esse liber, qui servus est. Error *qualitatis*, quando putatur esse bonus, qui malus est.“ Da alle persönliche Eigenschaften und die äußern Verhältnisse eines Menschen als Qualitäten gedacht werden können, so ist der Irrthum ein zweifacher,

*) Peter Lombardus hat Gratian's Lehre fast wörtlich lib. 4. sentent. Dist. 30. Q. 1. aufgenommen; und so ging sie auch ganz in die scholastische Schule über.

und betrifft entweder die Person selbst, oder eine Qualität.

Von den Qualitäten sind hier alle auszuscheiden, welche als besondere Ehehindernisse gelten. So Unfreiheit, weil der Sclavenstand (conditio) ein specielles Ehehinderniß ist; Wahnsinn (amentia), der zu den Ehehindernissen gezählt zu werden pflegt; eben so Unfähigkeit (impotentia), Freiheit von speciellen Banden gegen Gott, gegen die Kirche und einen Ehegatten (votum, ordo, ligamen) u. s. w. Es ist also zu untersuchen, ob der Irrthum in der Person und in Betreff welcher Qualitäten mit Ausschluß aller andern Ehehindernisse ein Ehehinderniß sei, womit sich denn der Begriff von Irrthum herausstellt.

§. 3. Der Irrthum in dem von Gratian vorgelegten Rechtsfalle betraf die Person: der Sclave, welcher Stichus heißen mag, hatte sich für den Sohn jenes adeligen Herrn (Titus), welchem das adelige Mädchen (Caja) die Ehe versprochen hatte, ausgegeben. Abgesehen von der Qualität des Stichus als Sclaven, so war die mit Caja abgeschlossene Verbindung naturrechtlich ungültig, oder vielmehr: es war mit ihm gar keine Verbindung abgeschlossen. Denn Caja gab zwar die Erklärung ihrer Einwilligung an Stichus ab, ihr Wille aber war nicht auf ihn, sondern auf Titus als Gegenstand gerichtet; sie wollte sich nicht dem Stichus, auch ihn nicht sich verpflichten. Also fehlte ihrerseits die Einwilligung zur Verbindung mit Stichus, sie wollte nicht, was er wollte, und so hatten beide keinen gemeinsamen Willen und es konnte keine verpflichtende Verbindung entstehen. Gratian sagt in §. 1: „Consensus est duorum vel plurium sensus in idem. Qui autem errat, non sentit; non ergo consentit, id est, simul cum aliis sentit. Haec autem erravit; non ergo consentit; non itaque coniunx est appellanda, quia non fuit ibi consensus utriusque, sine quo nullum matrimonium esse potest.“ Aus diesem Grunde sind alle Rechtsgeschäfte, wobei in Betreff des

Gegenstandes ein Irrthum obwaltet, nach gemeinem Rechte ungültig. In fr. 57 D. de oblig. (44. 7.) sagt Javolenus: „In omnibus negotiis contrahendis, sive bona fide sint, sive non sint si error aliquis intervenit, ut aliud sentiat, puta qui emit, aut qui conducit, aliud, qui cum his contrahit, nihil valet, quod acti sit.“

Dieses ist hinreichend, die Ungültigkeit der Vereinbarung nachzuweisen; doch betrachtet Gratian die Sache noch von subjectiver und objectiver Seite und beweiset in beiden Rücksichten die Ungültigkeit aus dem gemeinen Rechte.

1) Stichus war nicht das Subject, womit Caja die Ehe eingehen und sich als Gattinn verbinden wollte; sie konnte also mit ihm eben so wenig eine wahre Ehe eingegangen haben, als der Verkauf des Ackers, den der Eigenthümer an Marcellus verkaufen wollte, mit dem Paulus, der sich für den Marcellus ausgegeben, gültig geschlossen wäre. §. 2. „Si quis enim pacisceretur, se venditurum agrum Marcello, et postea veniret Paulus, dicens, se esse Marcellum, et emeret agrum ab illo, nunquid cum Paulo convenit iste de pretio, aut dicendus est, agrum sibi vendidisse?“ Dieses deutet auf fr. 63. pr. D. de contrahend. emt. (18. 1.) hin, wo es heißt: „Cum servo Dominus rem vendere certae personae iusserit, si *alii* vendidisset, quam cui iussus erat, venditio non valet. Idem iuris in libera persona est, cum perfici venditio non potuit in eius persona, *cui dominus venire eam noluit.*“

2) Stichus war ferner nicht das Object der von Caja abgegebenen Erklärung: sie hat nicht ihn zum Gatten nehmen wollen, konnte sich also gegen ihn eben so wenig verpflichten, als wenn Jemand, der Gold kaufen wollte, allein Messing erhielt, einen gültigen Kauf abgeschlossen hätte. „Item, si quis promitteret, se venditurum mihi aurum et pro auro afferret mihi orichalcum, et ita me deciperet, nunquid dicerer con-

sensisse in orichalcum? Nunquam volui emere orichalcum, nec ergo aliquando in illud consensi, quia consensus non est, nisi voluntas. Sicut ergo hic error *materiae* excludit consensum, sic et in coniugio error *personae*. Non enim consensit in hunc, sed in eum, quem imputabat esse." Bei jedem Vertrage bewirkt nämlich auch gemeinrechtlich der Irrthum in Betreff des eigentlichen Gegenstandes selbst (den die Juristen corpus zu nennen pflegten) Ungültigkeit. Diese Lehre findet sich mit dem von Gratian angeführten Beispiele in fr. 45. inf. D. de contrah. emt. (18. 1.): „Quemadmodum si vos aurichalcum pro auro vendidisset ignorans, tenetur, ut aurum, quod vendidit, praestet." So stellt Ulpian in fr. 11. pr. D. eod. die Frage: „Alioquin quid dicemus, si caecus emtor fuit, vel si in materia erratur, vel in minus perito discernendarum materiarum? In corpus eas consensisse dicemus? und beantwortet sie in fr. 14. D. eod. „Quid tamen dicemus, si in materia, vel qualitate ambo errarent? ut puta, si ego me vendere aurum putarem, et tu emere, cum aes esset; ut puta cohaeredes viriolam, quae aurea dicebatur, pretio exquisito uni haeredi vendidissent, eaque inventa esset, magna ex parte, aenea? Venditionem esse constat ideo, quia auri aliquid habuit; nam si inauratum aliquid sit, licet ego aureum putem, valet venditio; si autem *aes pro auro veneat, non valet.*"

Einschlägig sind hier auch noch diese Stellen: fr. 137. §. 1. D. de V. O. (45. 1.): „Si hominem stipulatus sim, et ego de alio sensero, tu de alia: nihil acti erit; nam stipulatio ex utriusque consensu perficitur;" ferner fr. 9. pr. D. de contraherint (18. 1.): „Si igitur ego me fundum emere putarem Cornelianum, tu mihi te vendere Sempronianum putasti: quia in corpore dissensimus, emtio nulla est. Idem est, si ego me Stichum, tu Pamphilum absentem vendere

putasti: nam cum in corpore dissentiatur, apparet, nullam esse emtionem."

§. 4. Jetzt muß mit möglicher Bestimmtheit hervorgehoben werden, worin im Sinne des Gesetzes der Irrthum hinsichtlich der Person, welcher die Ehe ungültig macht, besteht, damit die Schwierigkeit, welche die ältern Canonisten gerade in Beantwortung dieser Frage gefunden haben, in etwa aufgehellet und die Grundlage zur Beurtheilung der Ansichten einiger neuern Lehrer gewonnen werde.

Gratian stellt den Begriff von dem Irrthum in der Person einfach so auf: „Error personae est, quando *hic putatur esse Virgilius, et ipse est Plato*," und bleibt ihm consequent getreu. Die Braut also, welche mit dem anwesenden Plato, im Glauben, es sei Virgil, mit dem sie sich eigentlich verbinden wollte, eine Ehe abschlösse, würde einen Irrthum in der Person begehen und daher keine gültige Verbindung abschließen. Im Verlaufe der Beweisführung der Ungültigkeit der Ehe wegen Irrthums in der Person bespricht Gratian auch das Beispiel Jacobs und zeigt dadurch, daß er den Irrthum in dem angegebenen Sinne gedacht hat. Jacob hatte nämlich sieben Jahre der Rachel wegen gedient und sie zum Weibe gewollt: am Tage der Hochzeit aber gesellte ihm der Vater, ohne sein Wissen, statt derselben die Lia zu. Er war also in Irrthum geführt; er verband sich mit Lia im Glauben, es sei Rachel, welche der Gegenstand seines Willens war, und ging keine gültige Verbindung ein.

Objectiv betrachtet findet demnach im Falle des Irrthums eine Verwechselung der Personen statt, oder genauer: eine Verwechselung einer vorhandenen mit einer ganz andern nicht vorhandenen, als Gegenstand der Vereinbarung bestimmt gedachten und gewollten Person. Es wird keine Qualität irgend mit einer andern an der Person, welche gegenwärtig ist, sondern sie selbst wird mit einer ganz andern verwech-

selt, und diese Verwechselung der Person macht, weil sie bewirkt, daß kein gemeinsamer Wille über der Gegenstand der Vereinbarung (consensus) statt haben kann, die Verbindung ungültig, gerade so, wie die Verwechselung des Sempronianischen mit dem Cornelianischen Gute und die Verwechselung des Sclaven Pamphilus mit Stichus einen Dissens in Betreff des eigentlichen Gegenstandes beim Verkaufe (in corpore) verursache und kein Rechtsgeschäft zu Stande kommen läßt. Daher sagt auch Gratian: „Sicut ergo hic error materiae (oder richtiger in corpore) excludit consensum, sic et in coniugio error personae," wodurch er unzweideutig zu erkennen gibt, daß er gerade eine Verwechselung der Person als Gegenstand der Vereinbarung ganz im Geiste des gemeinen Rechtes gedacht hat. Bei der Ehe tritt nun noch das Besondere ein, daß sie nicht bloß nur mit einer bestimmt gedachten und bestimmt gewollten Person abgeschlossen werden kann. Sempronius kann z. B. von Titus überhaupt einen seiner Sclaven kaufen: Niemand aber kann mit einer der verschiedenen Töchter desselben im Allgemeinen und unbestimmt, sondern nur mit einer individuell bestimmten eine Ehe abschließen. Bei jener Verwechselung muß also eine bestimmte Person sein, welche zur Ehe gewollt wird, und eine zweite verschiedene, die gegenwärtige, welche mit jener verwechselt wird. Hiernach könnte das Hinderniß auch bezeichnet werden, als Verwechselung zweier verschiedener bestimmter Personen.

Der Irrthum wird, wie jeder Irrthum im Urtheile des Subjectes begangen. Wer urtheilt: „Dieser (der anwesende Plato) ist Virgil," statt zu urtheilen: „Dieser ist Plato," begeht den Irrthum. So irrte Jacob in dem Urtheile, „Diese (die bei ihm gegenwärtige Lia) ist Rachel." Ein solches irrthümliches oder richtiges Urtheil geht immer der Eheverbindung voraus. Eben weil die Ehe nur mit einer bestimmten Person eingegangen werden kann, so ist das Urtheil: „Dieser, der Gegenwärtige, ist

die von dir gewollte Person," unausweichlich. In den gewöhnlichen Fällen geht nicht nur dieses Urtheil, sondern noch mehr, jedoch meistens ohne Reflexion und ohne im Bewußtsein bewirkt zu werden, vor sich. Wenn die Braut ihrem wohlbekannten Bräutigam Titus die Einwilligung zur Ehe erklärt, so urtheilt sie nicht bloß: „Dieses ist der Titus," sondern sie weiß es und ist davon so gewiß, daß sie sich nicht einmal die Frage stellt.

Dieses der Ehe nothwendig vorausgehende Urtheil ist aber immer ein identisches, d. h. ein solches, worin das Prädicat zugleich das Subject ist, und daher nothwendig ein solches, worin das Subject sowohl, als das Prädicat Personen-Anschauungen, oder individuelle Vorstellungen von Personen sind. Denn durch jenes Urtheil wird an dem Subjecte nichts Neues erkannt und ihm beigelegt; es wird an ihm kein Prädicat als Merkmal oder als Qualität gedacht und ausgesagt: sondern das Prädicat wird als Subject eines frühern Urtheiles im Subjecte dieses Urtheiles wiedererkannt, oder: die Personen-Anschauung im Prädicate wird in der Personen-Anschauung im Subjecte wiedererkannt. Der Irrthum im Urtheile: „Diese (die Lia) ist Rachel," wird nun nicht dadurch begangen, daß etwas an dem Subjecte als eigentliches Prädicat oder als Qualität, die ihm nicht anwohnt, gedacht wird, eben weil es ein identisches Urtheil ist; sondern er besteht darin, daß Subject und Prädicat für identisch gehalten werden, was sie nicht sind, oder daß die Personen-Anschauung im Prädicate für einerlei gilt mit der Personen-Anschauung im Subjecte, oder daß zwei an sich verschiedene Personen-Anschauungen verwechselt werden. Es wird dadurch ein Irrthum in der Person begangen, da jeder andere Irrthum in einem nicht identischen Urtheile eine Qualität betrifft und nur ein Irrthum an der Person ist.

Ein solcher Irrthum nun kann nicht statt finden, wenn nicht, außer der Anschauung von der anwesenden Person, noch eine zweite Personen-Anschauung schon gewonnen ist.

Denn das identische Urtheil selbst kann nicht gebildet werden ohne zwei Personen-Anschauungen. In welcher Weise und wie früh die zweite Anschauung im Prädicate auch gewonnen sein mochte: sie mußte fertig sein, bevor das Urtheil möglich war. Hätte Jacob von der Rachel nicht schon eine Anschauung gehabt, so hätte er gar nicht urtheilen können: „Diese (die Lia) ist Rachel." Was nicht schon ist, kann nicht mit einem Andern im Urtheile verbunden und damit verwechselt werden. Es ist daher von der zweiten im Prädicate vorgestellten Person einige und so viel Kenntniß erforderlich, daß eine Personen-Anschauung, oder eine bestimmte individuelle Vorstellung dadurch gewonnen wurde. Denn wovon man gar keine Kenntniß hat, das kann man nicht wollen und nicht einmal denken. Hätte Jacob von der Rachel gar keine Kenntniß gehabt, so hätte er sie nicht denken, also gewiß sich keine Anschauung davon bilden und mit der Lia in einem Urtheile verwechseln können. Lia hätte von sich aussagen mögen, was ihr beliebte, das Alles hätte Jacob im Prädicate seines Urtheils nur als Merkmale, als Qualitäten an ihr denken und sich nie eine individuelle Vorstellung, eine Anschauung von einer, von der Lia verschiedenen, Persönlichkeit in einer Rachel denken, er hätte sich immer nur ein catechorisches, nicht identisches, nie ein identisches Urtheil bilden können, sondern das Prädicat als Begriff und nicht als Anschauung gedacht. Das Gegentheil ist durchaus unmöglich.

Eben diese Personen-Verwechselung oder diesen Irrthum in dem identischen Urtheile hat auch Gratian in dem vorgelegten Falle gedacht. Die Braut Caja verwechselte die von ihrem Bräutigam Titius gewonnene Anschauung mit der durch persönliche Unterredung von dem Sclaven Stichus gewonnenen Anschauung; es fand eine Verwechselung der Personen als Gegenstand der Vereinbarung und eine Verwechselung der verschiedenen Personen-Anschauungen statt. Daher sagt er mit Recht von ihr: „Non enim

consensit in hunc, sed in eum, quem putabat esse.“ Denn nicht immer und nicht nothwendig wird eine Personen-Anschauung durch persönliche Wahrnehmung gewonnen. Diese liefert nur das persönliche Bild und mehr Lebhaftigkeit und Vollständigkeit in den Merkmalen der Anschauung. Ohne diese Zuthat hatte Caja von ihrem Bräutigam eine hinreichende Kenntniß, sich von ihm eine bestimmte und ganz individuelle Vorstellung zu entwerfen. Nach dem, was sie von ihm kannte, konnte sie sich ihn im Urtheile denken, als einen jungen Mann, welcher 1) der Sohn jenes gewissen, ihr entweder schon bekannten oder durch den Antrag doch bekannt gewordenen, adeligen Herrn war, der 2) ihr den Antrag zur Ehe machen ließ und dem sie 3) die Ehe zugesagt hatte. Was sie so von ihm kannte und dachte, waren Qualitäten an ihm; allein Qualitäten in jenen *ersten Urtheilen*. Sie stellte sie als eben so viele Merkmale an ihrem Bräutigam zusammen und erhielt dadurch eine Anschauung von ihm, die nur ihn bezeichnete, nur mit ihm als ihrem Objecte zusammen traf; sie vertraten für sie in ihrem Complexus den Personen-Namen und das Personen-Bild, auch wenn sie noch weniger von ihm gewußt hätte. So war auf den Grund ihrer Kenntniß ihre Verstellung und damit ihr Wille auf eine Person fixirt, und in dem *zweiten*, dem *identischen Urtheile* waren jene Qualitäten in ihrem Denken keine Qualitäten mehr, sondern Personen-Bezeichnung, Vertreter des Personen-Bildes, waren die Personen-Anschauung. Ist ein Personen-Bild erworben, so ist ein Irrthum zwar noch immer, doch nicht so leicht, am ehesten aber möglich, wenn solche Qualitäten erster Urtheile das Personen-Bild vertreten und die Grundlage der Personen-Anschauung ausmachen. Und in diesen Fällen nennen die Canonisten die Qualitäten: *auf die Person zurück fallende* (qualitates in personam redundantes), was sie sich jedoch nicht immer klar und bestimmt dachten, daher oft mit Dunkelheiten und Schwierigkeiten zu käm-

pfen hatten, weßhalb dieser Begriff hier ausführlicher besprochen werden mußte.

Der Irrthum in der Person ist also vorhanden, wenn, objectiv betrachtet, eine bestimmt gedachte und gewollte Person mit einer andern als Object der Verbindung verwechselt wird, oder wenn, subjectiv betrachtet, der eine Theil in seinem identischen Urtheile die fertige Anschauung von der eigentlich gewollten Person mit der Anschauung von der andern, welcher die Einwilligung erklärt wird, verwechselt ist, sei es nun, daß jener Anschauung im Prädicate des Urtheiles ein Personen-Bild, oder als Vertreter desselben und als Personen-Bezeichnung in frühern categorischen nicht identischen Urtheilen als Prädicate gedachte Qualitäten zum Grunde liegen.

In allen einzelnen Fällen, worin es auf den Irrthum in der Person ankommt, ist demnach zu ermitteln, ob jene Personen-Verwechselung, oder die Verwechselung zwei verschiedener Personen-Anschauungen in einem identischen Urtheile statt hatte, oder nicht. So oft hierin der Personen-Anschauung im Prädicate, wie im Falle Jacobs, ein Personen-Bild zum Grunde liegt, ist die Ermittelung leichter; nicht so aber, wenn Qualitäten die Anschauung ausmachen und das Personen-Bild vertreten. Das war der den ältern Canonisten schwierige Punct. Die Schwierigkeit besteht darin, daß mit Gewißheit erkannt werde, es sei vom Subjecte, dessen Geistesthätigkeiten man nicht unmittelbar wahrnehmen kann, wirklich ein irrthümliches identisches Urtheil gedacht worden, was davon abhängt: ob das Prädicat als Personen-Anschauung gedacht war. Darüber läßt sich nur dieses Negative als leitend aufstellen: das Prädicat kann keine Personen-Anschauung sein, daher kein identisches Urtheil gebildet und kein Irrthum in der Person begangen werden, wenn nicht schon eine Kenntniß von der Person gewonnen war, die zur Bildung einer individuellen Vorstellung von ihr hinreichte.

Hiermit ist nun zwar für alle Fälle in sofern ein fe-

ster Fuß gewonnen, als ermittelt werden kann, ob ein Irrthum in der Person begangen werden konnte; allein noch nicht alle Schwierigkeit beseitigt. Denn war auch einige Kenntniß von einer bestimmten Person gewonnen, und vermittelst derselben eine Anschauung herangebracht, so ist damit doch noch nicht erkannt, ob 1) wirklich ein sich auf sie beziehendes identisches Urtheil vor der Verbindung gebildet worden ist und ob 2), wenn auch ein solches gebildet und darin ein Irrthum begangen wurde, dieser Irrthum ein die Verbindung vernichtender sei. Denn Caja konnte in unserm Beispiele, sei's vermöge einer geringern oder noch ausführlicheren Kenntniß von ihrem Bräutigam zwar eine Personen-Anschauung fertig haben, ohne daß sie deßhalb vor der Verbindung mit Stichus, ihn als freien Mann angenommen, ein sich auf den Bräutigam beziehendes identisches Urtheil bildete oder einen vernichtenden Irrthum beging. Hätte sie die Zusage der Ehe mit Titus bereut, so hätte sie, als sich Stichus um sie bewarb, nicht mehr das Bedürfniß des identischen Urtheiles: „dies ist Titus," gehabt. Sobald sie aber das Bedürfniß dieses Urtheils nicht mehr hatte, weil sie nicht mehr den ausschließlichen Willen der Ehe mit Titus hatte, konnte sie es auch nicht mehr bilden und somit keinen Irrthum in der Person begehen. Sie konnte ferner, ohne die Zusage der Ehe mit Titus bereut zu haben, an dem Stichus, so wie er ihr vorkam, ein solches Wohlgefallen finden, daß sie ihn, wie er war und um seiner selbst willen, zum Manne wollte. Dabei konnte sie noch urtheilen: „dies ist Titus" und in diesem Urtheile nur noch einen Grund mehr zu ihrer Verbindung finden; allein dieses Urtheil war für sie nicht mehr Bedürfniß und Bedingung der Einwilligung, weil diese nicht mehr auf Titus gerichtet war, und der Irrthum, den sie beging, war kein vernichtender, weil nicht mehr der Gegenstand der Anschauung im Prädicate, sondern jener der Anschauung im Subjecte der Gegenstand ihres Willens geworden war. Zu bestim-

men, wann das Eine oder das Andere gegeben ist, darüber lassen sich keine leitende Regeln aufstellen: das muß aus den Umständen eines jeden einzelnen Falles erkannt werden. Hier ist es hinreichend, erkannt zu haben, was unter dem Irrthum der Person zu denken ist, was die Grundbedingung dieses Irrthums ausmacht und was der Ausdruck: „eine auf die Person zurückfallende Qualität," zu bedeuten hat. Nun ist noch zu sehen, was das practische Recht nach Gratian darüber lehrt, zumal dadurch die Lehre an Licht nur gewinnen kann.

§. 5. Vor Allen ist hier auf die Glosse Rücksicht zu nehmen. Sie lehrt*): „Nota, quod secundum H. et L. nunquam erratur in persona, nisi prius habita notitia aliqua de eo, cuius nomine alius se repraesentet; unde si aliquis offert se sub nomine regio Franciae alicui puellae; si ipsa nihil unquam audivit de rege Franciae, nec aliquam notitiam habet de eo per famam, vel alio modo, et putat hunc esse regem Franciae, non errat in persona, sed in fortuna vel qualitate vel nomine. Sed aliqua consentit in aliquem visum, vel non visum, tamen aliquo modo sibi cognitum, scilicet fama, vel alio modo; si postea per errorem accipiat alium, etiamsi ab eo fuerit cognita, reddetur primo: si tamen ille in eam consenserit per nuntium, vel alio modo: si vero nullo modo fuerit sibi cognitus, quamvis per errorem accipiat alium, nunquam reddetur primo: quia inter eam et primum non fuit matrimonium, nam in penitus incognitum nec amorem, nec consensum dirigere possumus. Unde Augustinus: non visos diligere possumus, qui nobis per famam vel alio modo cogniti sunt: incognitos autem diligere nequimus. Sed certe licet hoc possit concedi, quod non sit restituenda priori, non tamen dico, quod debeat stare

*) Cap. 29. Q. 1. verb. *Quod autem.*

cum secundo, cum ibi sit error. Nam errare est, aliud pro alio putare, ut 22. q. 2. *in quibus* et dist. 38. *quamvis.* Item eadem ratione, qui emit aurichalcum pro auro, consentit in aurum, quod falsum est . . . Nam licet non erret circa illum, cuius nullam notitiam habuit, errat tamen circa praesentem. H. tamen et L., dicunt, quod sit matrimonium cum ista, sed hac non credo, cum ibi sit error; ergo non est ibi consensus, quia nihil est tam contrarium consensui, quam error, ut D. de iudic. lege secunda."

Hier ist unverkennbar der Irrthum in der Person, welcher die Ehe ungültig macht, als eine Personenverwechselung bezeichnet. Worauf sich die berührte Abweichung der Ansicht der Glossatoren bezieht, wollen wir bald näher ansehen. Daß der Irrthum nur als in der Verwechselung einer Person mit einer andern bestehend gedacht ist, ergibt sich aus dieser bald darnach folgenden Stelle*): „Secundum hoc planum est, quod dicit (Gratianus); aliquando hic putatur etc. et quod pingui intellectu errantis putetur *de aliquo, quod sit alius* . . . arg. ff. de furtis. si is qui. §. si tu mihi **), . . . ubi dicit iurisperitus, quod hunc puto *lucium, demonstrato Seio.* Sed quaero, circa quam personam dicis hunc errorem fore? Dico, quod circa praesentem, quando scilicet *contrahit cum uno,* et *credit se contrahere cum alio;* unde dico, quod circa absentem personam non errat, nam dico, quod si primo iam ille consensit in istam, et ista modo consentit in illum, quod est matrimonium. Sed quaeretur, si ille est mortuus, in quem consentit, et alius praesentatur sibi, an talis error impediat matrimonium?

*) Verb. *putatur.*

**) Fr. 66. §. 4. D. de furtis (47. 2.): „si tu Titium mihi commendaveris, quasi idoneum, cui crederem, et ego in Titium inquisivi, deinde tu alium adducas quasi Titium; fratrem facies, quia Titium esse hunc credo."

Sic, quia licet ille non sit in rerum natura, non minus tamen est ibi error personae. Item si aliquis habet tres filios, et aliqua consentiat *in maiorem filium*, postea praesentetur *minor*, non tenet matrimonium cum eo.“

Die erwähnte Verschiedenheit der Ansichten der Glossatoren in der ersten Stelle darf hier schon aus dem Grunde nicht ohne nähere Erwägung übergangen werden, weil sich Sanchez *) bei Mißbilligung der Meinung vieler Canonisten, ein Irrthum könne ohne frühere Kenntniß von einer gewollten Person nicht statt finden, mit den Worten: „Expresse eam praeviam notitiam minime desiderari docet gl. c. 29. 9. 1. in sum. v. quod autem,“ darauf beruft. Worin bestand eigentlich die Verschiedenheit und was war die Frage?

Die beiden ersten Glossatoren besprachen in zwei mit einem Vordersatze zusammenhängenden Nachsätzen zwei als verschieden gedachte Fälle. Im ersten willigt die A in die Ehe mit einem ihr bekannten C ein, ob förmlich durch gegenseitige Erklärung, ist nicht genau angegeben, verbindet sich aber später aus Irrthum mit einem Andern, mit B; im zweiten wird A ebenfalls als in die Verbindung mit dem ihr übrigens durchaus noch unbekannten X. einwilligend gedacht und sie verbindet sich darnach durch Irrthum mit einem Andern, mit B. Daß auch im zweiten Falle die A als in die Verbindung mit X einwilligend gedacht werde, geht daraus hervor, daß der zweite Nachsatz: „si vero nullo modo fuerit sibi cognitus, quamvis per errorem accipiet alium, nunquam reddetur primo,“ mit dem Vordersatze; „Sed aliqua consentit in aliquem,“ in Verbindung steht. Nur in dieser Voraussetzung konnte auch die Frage entstehen, ob zwischen A und C eine Ehe bestehe, und konnte ferner X als der Erste oder Frühere, B als ein Zweiter, ein Späterer be-

*) Lib. 7. disp. 18. n. 28.

zeichnet und von A als „restituenda priori“ gesprochen werden.

Vom ersten Falle wird nun nicht bloß behauptet, die Verbindung der A mit B sei ungültig, sondern auch: die A müsse dem C zurückgegeben werden, wofern er die Ehe mit ihr durch einen Stellvertreter oder in anderer Weise förmlich abgeschlossen hätte. So wird also der eigentlichen Frage nach der Gleichgültigkeit oder Ungleichgültigkeit der Verbindung mit B wegen Irrthums in der Person ungehörig die fremdartige Voraussetzung einer schon bestehenden Ehe mit C und die ebenfalls fremdartige Frage: ob A dem C zurückgegeben werden müsse, obgleich sie sich nicht nur mit B irrthümlich verbunden, sondern er ihr auch beigewohnt hätte, beigemischt.

Diese Beimischung ganz fremdartiger Dinge wird auch, nicht ohne nachtheiligen Einfluß, der denn kaum zu vermeiden war, in die Behandlung des zweiten Falles übertragen und behauptet: mit X habe keine Ehe statt gehabt, weil man gegen einen ganz Unbekannten keine Liebe und keine Einwilligung haben könne, und A müsse ihm nicht zurückgegeben werden, vielmehr bestehe die Ehe mit B. Der dritte Glossator bestreitet nun gar nicht, daß ein Irrthum ohne vorherige Kenntniß einer Person, womit eine andere verwechselt wird, nicht möglich sei; eben so nicht, daß man einen völlig Unbekannten nicht lieben und nicht in ihn einwilligen könne; auch gibt er zu, daß A mit X keine Ehe abgeschlossen habe und sie ihm nicht müsse zurückgegeben werden: allein in den rechtlichen Bestand der Verbindung mit B kann er nicht einstimmen, weil hier noch immer ein Irrthum in Betreff des Gegenstandes (in corpore), wie wenn Jemand Messing statt des verlangten Goldes erhielt, obgewaltet hätte. Und damit hat er ganz Recht.

Denn bevor die A die Verbindung mit X, wozu ja ihre Einwilligung vorausgesetzt wird, wollen oder auch nur wünschen konnte, mußte sie sich ihn in einem catego-

rischen nicht identischen Urtheile als Subject der Verbindung mit ihr denken, sich also von ihm, als von einer bestimmten Person, eine individuelle Vorstellung oder eine Anschauung bilden, so unvollkommen sie immer sein mochte; sie mußte ihn ferner in dem Acte ihrer Einwilligung selbst als Object ihres Willens wieder in einer Personen-Anschauung denken; außerdem war das erste Denken in jenem Urtheile und das zweite beim Einwilligen nicht möglich, ohne daß irgend eine Veranlassung dazu gegeben worden wäre, sei sie nur zufällig gewesen oder absichtlich von X ausgegangen. Weil von der A ein Einwilligen (consentit) vorausgesetzt ist, so muß angenommen werden, sie sei von X selbst dazu veranlaßt worden. Alle diese Umstände riefen neue Urtheile hervor und dienten als eben so viele Merkmale, die Anschauung von dem X zu vervollständigen und sie sammt dem Willen zu fixiren. So hatte A, noch ehe sie einwilligte, die Personen-Anschauung von X schon fertig, so, daß sie dieselbe mit der später von B gewonnenen verwechseln konnte und sie, als sie sich mit diesem aus Irrthum verband, nicht ihn, sondern den X wollte. Daher war die Verbindung mit B keine Ehe, nicht weil die Einwilligung in eine Verbindung mit X als eine Ehe gelten könnte; denn sie wäre es auch nicht gewesen, wenn sie jene Verbindung früher noch nicht gewollt hätte, sondern sie war keine Ehe, weil A nicht den B, sondern den X wollte, daher kein gemeinsames Wollen in Betreff des Gegenstandes der Verbindung (dissensus in corpore) gegeben war: es fand objectiv eine Personen-Verwechselung und in dem identischen Urtheile der A: „Dieser (der B) ist X," eine Verwechselung der Personen-Anschauungen statt. Die Glosse leugnet also gar nicht die Nothwendigkeit einer vorgängigen Kenntniß von einer Person, damit ein Irrthum möglich sei, spricht da, wo sie die abweichende Ansicht bekämpft, nicht einmal davon, erklärt sich vielmehr in einer Weise, die nur durch die Annahme jener Nothwendigkeit gerechtfertigt werden kann.

2) Der h. Thomas sagt*): „Error nobilitatis, in quantum huiusmodi, non evacuat matrimonium eadem ratione, qua nec error qualitatis; sed si error nobilitatis vel dignitatis *redundat in errorem personae*, tunc impedit matrimonium. Unde si consensus mulieris feratur in istam personam directe, error nobilitatis ipsius non impedit matrimonium: si autem directe intendit consentire in filium regis, quicunque sit ille: tunc si alius praesentatur ei qua filius regis, est error personae et impeditur matrimonium.“ Die Stelle zeigt zur Genüge, daß der h. Thomas den Irrthum in der Person durch eine Personen-Verwechselung, und nicht der an der Person durch Täuschung hinsichtlich der an ihr erwarteten Qualitäten als einen die Ehe vernichtenden gelehrt hat: sie läßt aber noch einiger Maßen ungewiß, was er unter dem auf die Person zurückfallenden Irrthum (error redundans in errorem personae, oder auch: in personam) verstanden wissen will. Denn die Bezeichnung dieses Irrthums (si autem directe intendit consentire in filium regis, quicunque sit ille) kann heißen: „Die Absicht der Person ist auf einen Königssohn, wer dieser auch sei,“ oder auch: „sie ist auf einen der Söhne des Königs, wer es auch davon sei, gerichtet.“ Im ersten Sinne denkt sie sich kein bestimmtes Subject mit der Qualität eines Königssohnes als Gegenstand ihrer künftigen Verbindung, sondern nur die an dem künftigen Bräutigam unerläßlich geforderte Qualität und urtheilt: „ich will mich nur mit einem Königssohne verbinden.“ Wer daher immer diese Qualität besitzt, kann Gegenstand ihres Willens sein. So ist ihr Wollen eigentlich ein bedingtes: „ich will ihn, wofern er ein Königssohn ist.“ Stellt sich nun Jemand als einen Königssohn ein, der es nicht ist, so wird sie in Irrthum geführt; es ist aber kein Irrthum in der Person,

*) Summa tot. Theol. suppl. 3. part. quaest. 51. art. 2. et IV. sentent. dist. 3. Q. 1. cr. 2. ad 5.

sondern an der Person und in ihrer Qualität. Denn sie denkt auf die Aussagen des Betrügers nicht ein identisches Urtheil: „dies ist der früher gedachte und gewünschte Königssohn," weil sie in keinem früheren Urtheile ein in irgend einer Weise bestimmtes Subject gedacht hatte, das wieder zu erkennen sie jetzt ein Bedürfniß hätte; sondern sie kann vermöge des Inhaltes ihres früheren Sinnens und Wollens nur ein kategorisches nicht identisches Urtheil: „dieser ist ein Königssohn," denken, weil sie in ihren früheren Urtheilen nur eine Qualität dachte und jetzt nur eine Qualität als gegeben zu denken hat. Soll nun ihre Verbindung angefochten werden, so kann es nur auf den Grund einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Bedingung, die nicht in Erfüllung gesetzt wurde, geschehen, es sei denn, was später noch beschrieben werden muß, daß der Irrthum in Betreff einer solcher Qualität ein vernichtender sei. Jene Frage gehört aber nicht in die Lehre vom Irrthum, sondern in jene von der bedingten Einwilligung in die Ehe. Daher kann jene Stelle des h. Thomas nicht in diesem Sinne aufgefaßt werden, weil er in der angeführten Untersuchung nicht von den Bedingungen, sondern von dem Irrthum bei der Eheabschließung gehandelt und zugleich gelehrt hat, daß der Irrthum in Betreff einer solchen Qualität kein die Ehe vernichtender sei.

Auch Sanchez*) versteht die Stelle im zweiten Sinne und sagt davon: „Quando error qualitatis redundet in errorem personae, ita, ut tunc vere circa personam erretur, ac proinde matrimonium sit nullum? Quaestio est maximi momenti et difficillima. Quidam eam regulam tradunt: si consensus contrahentis.... feratur *directe et formaliter in personam*, cui illa qualitas inest, ut in filium regis, at materialiter et indirecte in personam praesentem, quatenus existimatur filius regis: error erit personae matrimonium

*) Loc. cit. n. 25.

irritans.“ In diesem Sinne denkt sich die Person ein, wenigstens einiger Maaßen bestimmetes, Subject ihrer künftigen Verbindung und urtheilt: „ich will einen der Söhne des Königs.“ Damit hat sie eine für sie hinreichende Personen-Anschauung als Gegenstand ihres Willens, welche durch den Begriff von der Qualität: „Sohn des Königs“ vertreten wird. Wenn sich nun Jemand fälschlich, sei es auch der Sohn eines andern Königs, für einen jener Söhne ausgiebt; so kann sie die Personen, oder sie kann die Anschauung von der gewollten Person mit der Anschauung von dem Täuschenden verwechseln. Sie denkt vermöge ihres frühern Denkens und Wollens nothwendig, ehe sie einwilligt, das indentische Urtheil: „dieses ist einer der (früher gedachten und gewollten) Königssöhne,“ in welchem das Prädicat der Form nach eine Qualität bezeichnet, allein nicht als Qualitäts-Bezeichnung, sondern als Anschauung, oder als Vertreter einer Personen-Anschauung gedacht ist. So begeht sie einen Irrthum in der Person und die Ehe ist ungültig.

3) Sanchez giebt seinen Begriff vom Irrthum in der Person, den er als die Ehe vernichtend nachweiset, so an*): secundo praemittendum est .... quadruplicem esse errorem. Primum *personae, cum una persona pro alia supponitur*,“ will also objectiv eine Personen-Verwechselung gedacht wissen. Daß er auch bei der auf die Person zurückfallenden Qualität nichts anderes dachte und wollte, zeigen die Regeln, welche er zur Leitung bei Beurtheilung, ob eine solche Qualität zu denken sei, aufstellt**). Diese sind:

„Prior regula sit: quoties qualitas, in qua erratur, *non determinat individuam personam*, non est error personae, sed solius qualitatis, ut si quis se silium aut primogenitum regis fingat, minime explicans, cuius regis filius sit, femina illi nubens, eo

*) Loc. cit. n. 3.
**) Loc. cit. n. 26. 27.

errore ducta, in sola qualitate errat et ideo valet matrimonium .... Error ergo personae debet esse circa quid individuum.“ Wenn sich der Bewerber schlechthin für einen Königssohn ausgibt, so kann die Gewor-bene, bevor sie einwilligt, von ihm nur in einem nicht identischen Urtheile und nur Merkmale in Begriffen den-ken: „dieser ist ein Königssohn.“ Sie kann noch keine Anschauung von einer von ihm verschiedenen Person ha-ben, kann also auch keine Personen-Anschauungen und keine Personen verwechseln, daher wohl einen Irrthum an der Person, nicht aber in der Person begehen.

„Posterior regula: si qualitas illa, in qua erra-tur; *designat individuam personam*, tunc error circa qualitatem refunditur in personae errorem ac ma-trimonium dirimit, ut, si ille mentiatur dicens, se esse filium talis regis, ut Franciae.“ Wenn die Qua-lität als Personen-Bezeichnung gebraucht wird, so macht sie eine Personen-Anschauung aus und es kann eine Per-sonen-Verwechselung stattfinden. Unter welcher Bedingung aber die Qualität als Personen-Bezeichnung gedacht wer-den kann, gibt diese Regel nicht an. Diese Bedingung ist, daß alle Erfordernisse zur Bildung eines identischen Urtheiles durch Personen-Anschauungen im Subjecte und im Prädicate vorhanden sind.

4) Daß die ältern katholischen Lehrer nicht blos in Fällen, wo zwei verschiedene Personen, wie Lia und Ra-chel dem Jacob, früher persönlich genau bekannt waren, sondern auch da, wo sie einen auf die Person zurückfal-lenden Irrthum in der Qualität annehmen, nur eine Personen-Verwechselung als einen vernichtenden Irrthum gelten lassen, zeigt sich für beide Fälle zur Genüge in dem, was sie zur Bezeichnung einer solchen Qualität an-geben. Wir wollen darüber noch einige Zeugnisse anfüh-ren, weil die Lehre dadurch an Gewißheit und Deutlich-keit gewinnt.

a) Honesius sagt*): „Error qualitatis redundat in errorem personae, si formaliter et directe feratur in personam, cui inest talis qualitas, ut in filium regis; materialiter vero et indirecte in personam praesentem," wörtlich, wie Sanchez die Ansicht des h. Thomas vorträgt.

b) Engel gibt seine Ansicht näher so an**): „Error qualitatis redundat in errorem personae, si contrahens non tam habuerit respectum ad qualitatem, quam per ipsam qualitatem certam aliquam personam aliam et distinctam a praesenti sibi volens determinaverit, v. q. si volens contrahere cum primogenita Titii, contrahat cum secundo genita: si nimirum non tam ipsam primogenituram, quam personam primo genitam consideret."

c) Coninck erklärt sich in ähnlicher Weise***): Solius illius qualitatis error invaluit errorem personae, quae determinat intellectum contrahentis, ut certam ac omnino determinatam personam concipiat, cum qua hic et nunc intendit contrahere, eamque distinctam ab ea, cum qua externum contractum celebrat. Prob. Quia errorem qualitatis involvere errorem personae in praesenti casu nihil est aliud, quam illum esse causam, cur quis credat hanc personam, cum opere exterius contrahit, esse aliam, quam revera sit, ita ut verum sit, ipsum non intendere cum hac contrahere, sed cum ea, quam hanc putat esse, hac autem in solo illo casu fit."

d) Laymann sucht noch näher anzugeben, wie eine Qualität als Personen-Bezeichnung dient†). Id vero tunc evenire solet, si per qualitatem unam vel plures certa persona describatur animaque designetur,

*) De coni. serv. n. 9.
**) De sponsal. §. IV. n. 3.
***) D. 31. n. 13.
†) Dib. 5. tr. 10. p. 4. c. 2. n. 2.

quae visu alicui ignota est; ut si consentias animo ad accisiendam eam, quae inter filias Sempronii primogenita est, offeratur autem postea Caia, quae primogenitam se mentitur; non valet matrimonium, tametsi ponamus primogenitam ante mortuam esse. Secus est, si Caia haec visu prius nota et ad matrimonium determinata fuisset, tametsi postea simulet se primogenitam, cum non sit, valebit tamen matrimonium, nisi actualis intentio fuisset, saltem animo retenta, non accipiendi eam nisi primogenita sit.“ Dieser Zusatz enthält eine ausdrückliche oder stillschweigende Bedingung und gehört nicht hierher. Uebrigens setzt Laymann nicht nur eine schon fertige Personen-Anschauung, sondern auch schon eine Willensrichtung auf die Ehe mit der in den Qualitäten angeschauten Person, bevor die Anschauung von der zweiten Person gewonnen wird, voraus. Diese frühere Willensrichtung jedoch ist weder zur Bildung der ersten Personen-Anschauung, noch auch, um eine Personen-Verwechselung möglich zu machen, nothwendig.

e) Tamburinus bezeichnet die Sache noch klarer und bestimmter. Er sagt*): „Si occasione seu consideratione alicuius qualitatis formet homo conceptum alicuius personae determinatae seu individuae et singularis, tunc illa qualitas refunditur in personae substantiam, et consequenter, si qualitas illa non adsit, sed per errorem putetur adesse, invalidat matrimonium. Exemplo res fit clarior. Videt quis mulieres duas, alteram sedentem, stantem alteram, ac dicit: volo contrahere matrimonium cum ea, quae sedet, vel videt alias duas puellas et ex amico audit, hanc esse nobilem, illam ignobilem, hanc esse virginem, viduam autem illam, dicitque se velle contrahere cum ea, de qua meliores audit qualita-

*) Lib. 8. de matrim. tract. 1. c. 2. §. 1. n. 21. 22.

tes: aio illam sessionem, hanc nobilitatem, hanc virginitatem melioresque qualitates, qualitates quidem esse, sed in praesenti esse signa substantiae eius, cum qua ille homo inire matrimonium intendit, atque adeo important determinationem personae, cum tota intentio illius sit ad illud individuum, quod nobile est, quod virgo etc. Si ergo alia dicto homini praesentetur, cum qua per errorem contrahet . . . . Contra si aliunde formaverit homo conceptum talis determinatae personae; cognovit v. g. hoc individuum, hanc determinatam Mariam, sed illam iam cognitam quoad personam putat divitem, nobilem, ex hoc progenie, ex illa civitate, vel amici ut talem eandam iactant, cum talis vere non sit, et sub hoc errore cum illa matrimonium contrahat, valide contrahit, quia nunc error est in qualitatibus, qua non refunduntur in substantiam personae.“ Im ersten Falle hat eine Personen-Verwechselung und eine Verwechselung der Anschauungen in einem nothwendig gebildeten identischen Urtheile statt; im letztern hingegen wird von der Braut Alles, und kann Alles nur als Qualität in einem nicht identischen Urtheile gedacht werden.

5) Hält man nun mit dem, was bisher über den Irrthum in Betreff der Person als die Ehe vernichtend aus Gratian und den ältern katholischen Lehrern vorkam, zusammen, was van Espen namentlich über die auf die Person zurückfallenden Qualitäten lehrt, so kann man sich der Verwunderung nicht erwehren, daß ein so geachteter Schriftsteller in einer für das Leben wichtigen Lehre so leicht und willkührlich mit neuen Behauptungen auftreten konnte. Und doch hat ihm Mancher hier, wie in noch andern Dingen, blindlings nachgesprochen! Er behauptet *): „Tunc autem error circa qualitatem dicitur redun-

*) Ius eccles. univ. p. 2. tit. 13. c. 18.

dare in personam, quando animus contrahentis sic fertur in certam qualitatem, ut implicite nolit personam, si ipsi desit qualitas in qua erat. Exemplum sasignat s. Thomas in IV. sent. dist. 30. 6. 1. a. 2. ad 5. si principi offeratur filia tanquam primogenita et haeres regni. Solet enim illius animus ita ferri in hanc qualitatem, ut, si circa illam sit error, nolit istam personam, vel potius, quia iuxta prudens iudicium iudicari debet, quod censeatur noluisse illam filiam hac qualitate destitutam. Quandonam autem iuxta prudens iudicium quis censeatur non velle personam, si huic desit qualitas, circa quam errat, frequenter est incertum."

Der Irrthum in der Qualität, der hier als ein auf die Person zurückfallender ausgegeben wird, ist nichts Anderes, als ein einfacher Irrthum in der Qualität, der nie eine Personen-Verwechselung verursachen kann. Der Sinn des Contrahenten mag so lebhaft, als immer möglich, auf eine Qualität gerichtet sein, das ändert nichts an der Qualität und nichts an dem Urtheile, worin sie gedacht wird. Wer urtheilt: „diese ist adelig und reich, und wenn sie es nicht ist, so will ich die Ehe nicht mit ihr," bildet nur ein gewöhnliches *nicht identisches* Urtheil, wodurch dem Subjecte ein Prädicat als Merkmal oder Qualität beigelegt wird. Irret er sich in diesem Urtheile, so irret er nur im Betreff einer Qualität an dem Subjecte. Und das ist es durchaus nicht, was die alten Rechtslehren auf den Grand des in unserer Gesetzesstelle vorgetragenen Falles der Verbindung der Caja mit dem Sclaven Stichus und gleichartiger Lehrer des röm. Rechtes unter der auf die Person zurückfallenden Qualität von jeher gedacht und darüber gelehrt haben. Der Werth, den der Contrahent auf die Qualität legt, erhebt sie zu keiner Person, und wenn nicht das Recht, wie noch zu untersuchen ist, auf einen solchen Irrthum die Nichtigkeit der Ehe gesetzt hat, so bleibt sie, des auch noch so gro-

ßen auf die Qualität gelegten Werthes ungeachtet, gültig, weil kein Irrthum in der Person vorhanden ist. Das zweite Urtheil: „ist sie nicht adelig und reich, so will ich nicht die Ehe mit ihr," spricht ein bedingtes Wollen aus, das eben so wenig die gewünschte Qualität zu einer Person erhebt und eine Personen-Verwechselung verursachen kann. Ging diese Bedingung nicht in Erfüllung, so mag dies, was wir hier nicht zu untersuchen haben, die Ehe ungültig machen: durch einen Irrthum in der Person wird sie keines Falles ungültig, weil ein solcher Irrthum nicht vorhanden ist. Was von dem klugen Ermessen (prudens judicium), wornach ein Irrthum in der Qualität die Ehe ungültig machen soll, eingeschaltet ist, davon findet sich in den Rechtsquellen, in der Glosse und bei den ältern Kanonisten keine Spur; es ist mit leichtfertiger Willkühr in die Lehre hineingetragen und öffnet, wird es gegen Recht und Gebühr als Wahrheit angenommen, ein weites Gebiet von Ungewißheiten und Willkührlichkeiten in gerichtlichen Entscheidungen. Auch die Stelle aus dem h. Thomas von Aquin ist in einer Art angeführt, daß man glauben sollte, dieser habe schon in der nämlichen Ansicht gelehrt. Sie ist die nämliche, welche oben vorgelegt und besprochen worden ist, und darin gibt der h. Thomas einen ganz andern Begriff von der Sache und nur durch Mißverständniß kann diese ganz neue Lehre darin gefunden werden.

Theilweise aus Rücksicht auf diese Lehre des van Espen, weil sie nicht bloß in Handbüchern nachgesprochen, sondern auch sogar bei gerichtlichen Entscheidungen wichtiger Fälle ohne Bedenken zur Anwendung gebracht worden ist, haben wir oben ausführlich und mit möglicher Genauigkeit zu zeigen gesucht, was eigentlich im katholischen Kirchenrechte unter Irrthum in der Person zu denken sei. Damit dieses noch einleuchtender und insbesondere die Lehre über die Qualitäten als Personen-Anschauung noch deutlicher werde, wollen wir noch die Beispiele durchgehen, welche die älteren Canonisten zu besprechen pflegen.

§. 6. 1) Haunold*) fingirt folgenden Fall: gesetzt, ich sei Willens, mich mit Franzens Tochter, welche ich nie gesehen, von deren gutem Rufe und Schönheit ich aber gehört habe, zu verbinden: es wird mir nun Eine betrügerischer Weise als Franzens Tochter zugeführt, die eben so schön und guten Rufes ist. Schließe ich mit dieser in jenem Irrthum die Ehe ab, so ist sie, entscheidet er, ungültig. — Mit Recht! Denn er hätte hier ein bestimmtes Individuum, auf welches sein Wille bei der Eheabschließung als Gegenstand gerichtet war, gehabt. Die Tochter Franzens sein, ist nur eine Qualität; allein da ihm der Franz nicht bloß als schon bekannt vorausgesetzt wird, sondern er auch schon wußte, daß er eine Tochter habe und daß diese schön und gut gesittet sei; so hatte er sich, bevor er noch von der Andern eine Anschauung haben konnte, diese Tochter in frühern Urtheilen als bestimmtes Subject gedacht, wovon die Qualitäten: Tochter Franzens, guten Rufes und schön, die Prädicate waren, und somit eine Personen-Anschauung gewonnen, welche er mit der von der Andern später in dem identischen Urtheile: „diese ist jene Tochter Franzens," verwechseln konnte.

2) Der Cardinal Pallavicini führt dieses Beispiel an und erklärt die abgeschlossene Ehe für ungültig **):

Ein König sah ein schönes Mädchen, wovon er wußte, daß es die Tochter eines seiner Unterthanen war, jedoch irrthümlich glaubte, daß sie die Tochter des Johannes sei. Er bestellte daher einen Bevollmächtigten mit dem Auftrage, des Johannes einzige Tochter zur Gemahlinn zu nehmen.

In diesem Auftrage waren die Personen verwechselt. Der König hat nicht die Tochter des Johannes, sondern das Mädchen, das er gesehen hatte, zur Ehe gewollt.

3) Caramuel erzählt folgenden Fall, der sich in Rom ereignet hat ***):

*) Bei Kugler l. cit. n. 1105.
**) Ibid. n. 1105.
***) Ibid. n. 1103.

Eine Dirne gab sich dort für die Tochter des Grafen von Liebenstein aus. Wegen der Härte ihres Vaters, erzählte sie, sei sie aus ihrem Vaterlande flüchtig geworden, und wußte Sempronius, einen reichen deutschen Jüngling, zu bethören, daß er sich mit ihr ehelich verband, da er wußte, daß jener Graf eine Tochter hatte, welche wegen der Strenge ihres Vaters entflohen war.

Vermöge dieser Kenntniß von dem Grafen von Liebenstein, der eine Tochter hatte, welche flüchtig geworden war, hatte Sempronius eine bestimmte Personen-Anschauung von dieser Tochter gewonnen, die er mit einer andern verwechseln konnte. So war bei ihm ein Irrthum in der Person möglich; ob er aber diesen Irrthum wirklich begangen hat, läßt sich aus den Umständen nicht erkennen. Er urtheilte zwar in dem identischen Urtheile: „diese ist die flüchtig gewordene von Liebenstein," und irrete im Urtheilen; ob er aber auch, worauf es ankam, im Wollen irrete, d. h. ob der Gegenstand der Anschauung im Prädicate auch der Gegenstand seines Wollens war, so daß er die Dirne an und für sich, wie er sie kannte und nur um so mehr wollte, da er sie für die Gräfinn von Liebenstein hielt, so daß dieser Irrthum für ihn ein Grund mehr, oder auch der vorzüglichste Beweggrund war, warum er sich gewinnen ließ (§. 4), läßt sich aus den angegebenen Umständen nicht erkennen. In den beiden vorherigen Fällen wurde diese Frage nicht angeregt, weil die Willensrichtung auf die zuerst angeregte Person als schon vor Gewinnung der Anschauung von der zweiten gegeben vorausgesetzt wurde. Hätte Sempronius schon früher eine erweisliche Neigung zu der entlaufenen Gräfinn gehabt, oder gar auf eine Ehe abzielende Verbindung mit ihr eingeleitet, so wäre die Frage vielleicht nicht weiter veranlaßt worden, oder doch leichter zu entscheiden; nun aber mußte er diese seine Willensrichtung auf die Gräfinn nachweisen, und dabei hätte er durch den Umstand, daß er, wie ausdrücklich erwähnt wird, nicht adelig war, die

Vermuthung gegen sich, daß er die Dirne wollte, weil sie die Gräfinn sei. Caramuel glaubt nun zwar, er habe einen Irrthum der Person begangen, die Richter aber erklärten, es habe nur ein Irrthum in der Qualität und nicht in der Person obgewaltet, wobei sie wohl Recht haben mochten.

4) In Frankreich*) wußte sich ein Glücksritter, der sich als von vornehmer Geburt ausgab, in einem adeligen Hause Zugang und Vertrauen zu verschaffen. Er gefiel dem Vater und der Tochter und sollte diese zur Ehe erhalten, wenn er seine adelige Abkunft nachwiese. Er brachte falsche Zeugnisse, und die Ehe wurde abgeschlossen.

Hier ist kein der Tochter schon bekannter Umstand angegeben, an den sie die Vorstellung von einem verschiedenen bestimmten Subjecte hätte anknüpfen und sich eine Anschauung von einer für sie wünschenswerthen Person verschaffen können. Was daher der Betrüger von sich aussagte, konnte sie, so lange sich seine Aussagen in einer ihr unbekannten Sphäre hielten, nur als Qualitäten an ihm denken und die Anschauung von ihm nie mit der von einer andern Person, welche sie nicht heranbringen konnte, verwechseln. So war sie nie in den Stand gesetzt, ein identisches Urtheil: „dieser ist der B." zu denken, sondern konnte immer nur nicht identische Urtheile: „dieser ist ein Sohn eines großen Mannes, hochadelig und reich," bilden, und ihr Irrthum war auch im Urtheilen nur ein Irrthum in Betreff der Qualitäten. Dafür erklärten ihn auch die Lehrer der Sorbonne und die Ehe als gültig.

Eines ähnlichen Betruges, wobei sich ein alter Oheim bethören ließ, einem gemeinen Burschen, der sich für den Erstgebornen einer adeligen und sehr reichen Familie ausgab, seine Nichte zur Ehe zu geben, erwähnt Gobat**) und sieht die Ehe als ungültig an, weil sich annehmen lasse, der alte und erfahrene Oheim und die Nichte hät-

*) Pet. Collet inst. theol. tract. de matr. cap. 7. §. 2.
**) Bei Kugler l. cit. n. 1103.

ten nur bedingungsweise in die Ehe eingewilligt: außerdem scheine der Irrthum in der Qualität hier auf die Person zurückzufallen.

Von dem eigentlichen Thatbestande sind zu wenig Umstände angegeben, als daß er gehörig beurtheilt werden könnte. Wie er vorgetragen ist, konnte die Nichte keine Personen-Verwechselung begehen. Wurde die Ehe unter der Bedingung: wenn du wirklich der erstgeborne Sohn einer hohen Familie bist, eingegangen, so gehört der Fall nicht hierher. So scheint auch die Verbindung wirklich vor sich gegangen zu sein, weil beigefügt wird, die Braut hätte sich der Beiwohnung enthalten, bis sie Gewißheit über die Familien-Verhältnisse des Bräutigams erhalten hätte. Aehnlichkeit hat auch ein von Tamburin*) besprochener Betrug, wodurch es einem jungen Engländer von niederer Herkunft, der sich für den Sohn des Königs von England ausgegeben, gelang, eine adelige Tochter zur Ehe zu erhalten. Tamburin sieht die Ehe als ungültig an, einmal, weil man voraussetzen könne, das adelige Mädchen habe sich nur unter der Bedingung: „wenn du der Sohn des Königs bist," auf die Verbindung einlassen wollen, und dann sei die Qualität: Sohn des Königs, ein solches Prädicat, welches die Braut veranlaßt hätte, eine bestimmte Person, nämlich den Sohn jenes bestimmten Königs zu denken und zu wollen. — Von der Bedingung muß hier abgesehen werden; was aber den Irrthum angeht, so sind die einzelnen Umstände zu mangelhaft angegeben, als daß daraus mit einiger Zuverlässigkeit ermittelt werden könnte, ob er ein Irrthum in der Person, oder aber nur in einer Qualität sein konnte. Der Umstand, daß das Mädchen adelig war, berechtigt, weil Adelige nicht nur von den adeligen Familien ihres Landes, sondern auch von den Familien-Verhältnissen ihres Königs wenigstens Einiges zu kennen pflegen, zur An-

*) Ibid. n. 1103.

nahme, es habe doch irgend einige Kenntniß von ihrem Könige gehabt und auch die Möglichkeit gedacht, von seinem Sohne zur Braut gewünscht zu werden. Und diese Kenntniß war hinreichend, sich sofort in den ersten Urtheilen ein bestimmes Subject mit den aus dieser Kenntniß geschöpften Merkmalen zu denken und so eine individuelle Personen-Anschauung zu erwerben, die in dem spätern identischen Urtheile mit der Anschauung von dem Betrüger verwechselt werden konnte.

5) Tabiena berichtet folgende, im Jahre 1508 vorgefallene und später vielbesprochene Begebenheit:

Ein Vater verweigerte, seine schöne Tochter einem jungen Manne, der sie zufällig gesehen hatte und sich als Gattinn ausbat, unter dem Vorwande, es sei schicklicher, daß sich die Erstgeborene zuerst vereheliche; und diese wollte er ihm zur Ehe geben. Der junge Mann beauftragte einen Freund, ihm über die beobachtete Schönheit jener Erstgebornen zu berichten. Der Vater zeigte nun dem Beauftragten nicht die ältere Tochter, sondern statt ihrer die zweite. So fiel der Bericht für die Erstgeborene vortheilhaft aus und die Ehe wurde eingegangen. Lag ihr ein Irrthum in der Person, oder in einer Qualität zum Grunde?

Auf den Grund der Unterredung mit dem Vater hatte der junge Mann eine hinreichend bestimmte und ganz individuelle Vorstellung von dem Gegenstande seiner beabsichtigten Verbindung und der dem Freunde ertheilte Auftrag betraf nur eine Qualität an demselben: es sollte nicht eine andere Personen-Anschauung gewonnen werden. In Betreff dieser Qualität nun wurde der junge Mann getäuscht; er trug die ihm berichtete Schönheit irrthümlich auf die Person seiner Anschauung über, substituirte ihr aber nicht eine andere. Als er daher seine Braut sah, dachte er in dem identischen Urtheile: „dies ist jene Erstgeborene," richtig; allein sein kategorisches nicht identisches Urtheil: „sie ist so schön, wie die zweite," war irrthümlich. We-

gen Irrthums in der Person konnte er daher seine Ehe nicht anfechten. Dieser Meinung war auch Tabiena und Sanchez stimmt ihm bei *). Andere hingegen meinen **): 1) der junge Mann habe in die Erstgeborene nur unter der Bedingung, daß sie schön sei, eingewilligt; 2) er habe die schöne Braut, worüber ihm sein Freund berichtet hatte, gewollt; 3) hätte er, an der Stelle des Freundes, die Schöne gesehen, so hätte er in diese eingewilligt und nicht in die abwesende und minder schöne Aeltere. — Ob jene Bedingung hätte geltend gemacht werden können, ist hier nicht zu untersuchen; daß der junge Mann aber die von dem Freunde gesehene schöne Braut gewollt habe, ergibt sich nicht aus den angegebenen Umständen; sondern vielmehr das Gegentheil. Denn er hatte schon einen bestimmten Gegenstand seines Willens und wollte ihn nicht erst, sondern nur eine Beschaffenheit an ihm kennen lernen; auch dachte und wußte der Freund, als er die Schöne sah, nichts Anderes, als daß es die Erstgeborene, zur Ehe Zugesagte sei. Die nämliche Meinung würde auch der junge Maun an der Stelle des Freundes gehabt und in dem nicht identischen Urtheile: die Erstgeborene, deine zugesagte Braut, ist so schön, wie ihre Schwester," gedacht und darin, also in einer Qualität, geirret haben. Uebrigens kann immer nur nach dem, was Jemand wirklich gewollt hat, geurtheilt werden, und nicht nach dem, was er vielleicht gewollt, wenn er gethan hätte, was er nicht gethan hat.

Dieses sind die vorzüglichsten und beinahe alle Beispiele, welche die älteren Canonisten zur Erläuterung anführen. Ihre Beantwortung zeigt, daß sie, wie sie in der allgemeinen Bezeichnung des auf die Person zurückfallenden Irrthums in den Qualitäten übereinstimmen und sich die Sache klar gedacht zu haben scheinen, bei Beurtheilung wirklich gegebener Fälle dennoch unsicher schwanken und öfter von einander abweichen, wenigstens nicht entschieden

*) Sanchez loc. cit. n. 35.
**) Bei Kugler loc. cit. n. 1101.

übereinstimmen, weil sie nicht immer die Begriffe streng genug geschieden haben. Dieser unbedeutenden Abweichungen ungeachtet, ist das Ergebniß dieses: sie haben sich auch unter dem Irrthum in Betreff einer auf die Person zurückfallenden Qualität nur eine Personen-Verwechselung gedacht.

§. 7. Ueber den Irrthum in Betreff der Qualitäten lehrt Gratian in §. 2: „Non omnis error consensum evacuat; qui enim accipit in uxorem corruptam, quam putat virginem, vel qui accipit meretricem, quam putat esse castam, uterque errat, quia ille corruptam existimat virginem, et iste meretricem reputat castam. Nunquid ergo dicendi sunt non consensisse in eas? aut dabitur utrique facultas dimittendi utramque et ducendi aliam? . . . Error fortunae et qualitatis coniugii consensum non excludit.“

Ferner in §. 5: „Error fortunae et qualitatis non excludit consensum: veluti, si quis consentiret in praelaturam alicui ecclesiae, quam putaret esse divitem, et illa esset minus copiosa: quamvis hic deciperetur errore fortunae, non tamen posset renuntiare praelaturae acceptae. Similiter, quae nubit pauperi, putans illam esse divitem, non potest renuntiare priori conditioni, quamvis erraverit. Error qualitatis non excludit similiter consensum; utpote si quis emerit agrum vel vineam, quam putabat esse uberrimam, quamvis iste erraret in qualitate rerum, rem minus fertilem emendo, non potest tamen venditionem rescindere. Similiter qui ducit in uxorem meretricem vel corruptam, quam putat esse castam vel virginem, non potest eam dimittere et aliam ducere.“

So macht nach gemeinem Rechte, worauf Gratian hier Rücksicht nimmt, der Irrthum in Betreff einer Qualität auch andere Rechtsgeschäfte nicht ungültig. Denn: „Quamvis supra diximus, cum in corpore consentiamus,

de qualitate autem dissentiamus, *emtionem esse*, tamen venditor [teneri debet, quanti interest non esse deceptum, etsi venditor quoque nesciat; veluti si mensas quasi citreas emat, quae non sunt *)." Wer hiernach zwar Gold, allein von schlechterer Qualität, als er erwartete, erhielt, bleibt an den Vertrag gebunden **). Eben so: „Quod si ego me virginem emere putarem, cum esset iam mulier, emtio valebit ***)."

Hiernach ist der Irrthum in Betreff Alles dessen, was als Qualität gedacht werden kann, es mag bestehen, worin es immer wolle, mit Ausnahme desjenigen, was als ein besonderes Ehehinderniß anerkannt ist, auf die Gültigkeit der Ehe ohne Einfluß. Sie wird, eines solchen Irrthums ungeachtet, gültig abgeschlossen; einmal aber gültig kann sie nicht wieder aufgelöset werden, und ein Irrthum dieser Art begründet nicht einmal †) eine Trennung von Tisch und Bett. Denn nur in einem Falle, bei ansteckender Krankheit nämlich, kann, was jedoch hier nur beiläufig bemerkt werden darf, eine Trennung von Tisch und Bett erkannt werden; allein nicht des Irrthums, sondern des Uebels selbst und seiner Folgen wegen. Die Glosse bemerkt einfach: „Unde cum hic intervenerit error personae, patet, quod ista non est coniunx ipsius. *Error vero fortunae et qualitatis non excludit consensum.*"

Hat Jemand bei Abschließung der Ehe eine Qualität ausdrücklich oder stillschweigend als Bedingung gesetzt, unter welcher die Ehe eingegangen werden soll; so gehört

*) Fr. 21. §. 2. D. de action. emt. (19. 1).
**) Fr. 10. D. de contrah. emt. (18. 1).
***) Fr. 11. §. 1. D. eod. fr. 11. §. 5. D. de act. emt. (19. 1).
†) Wie Fr. Starf. 2. Hauptst. §. 7. in der Anleitung, wie der Pfarrer einen getäuschten Ehemann beruhigend ermahnen soll, in den Worten: „Er stelle ihm vor, welches Aufsehen und welchen übeln Eindruck die Trennung bei dem Publicum machen würde; wie er sich selbst dadurch in nicht geringe Verlegenheit setzen würde, indem er höchst wahrscheinlich nur von Tisch und Bett, nicht aber vom Bande würde getrennt werden," unrichtig vorausgesetzt, da es heißen sollte: indem er nicht einmal von Tisch und Bett getrennt werden dürfte.

die Frage nach der Wirkung dieser Bedingung, wenn sie nicht erfüllt worden ist, wie schon wiederholt erwähnt wurde, in die Lehre über die bedingte Eheabschließung und nicht in die über den Irrthum. Es ist nicht nur unlogisch, sondern auch uncanonistisch, solche fremdartige Fragen unter die Rubrik vom Irrthum einzuschieben. Im katholischen Kirchenrechte ist der Begriff eines jeden Ehehinderniſses genau bestimmt und begrenzt, und darf nicht nach Belieben erweitert oder eingeengt werden. Das wäre nicht allein ein Verstoß gegen die wissenschaftliche Behandlungsweise, sondern zugleich auch eine Aenderung des Rechtes, die nur dem Gesetzgeber, nicht aber dem Lehrer oder Richter zusteht.

Der Irrthum in Betreff einer Qualität mag ferner mit oder ohne Wissen des andern Theiles, auch mit oder ohne Betrug (dolus) begangen worden sein, die Verbindung veranlaßt haben (causam dans), oder nicht: er macht sie, eben weil er nur eine Qualität betrifft, nicht ungültig. Denn das Gesetz stellt keinen Unterschied auf zwischen einem ohne und einem durch Betrug veranlaßten Irrthum hinsichtlich einer Qualität. Sollte dennoch der Betrug Einfluß auf die Gültigkeit haben, so könnte dieser nicht dem Irrthum in der Qualität, sondern müßte dem Betruge selbst zugeschrieben werden; d. h. der Betrug müßte, der dadurch veranlaßte Irrthum möchte betreffen, was er wollte, ein Ehehinderniß sein, was er nicht ist. Die Glosse sagt *): „Similiter contractum matrimonium non rescindit dolus.“

§. 8. Hiermit stimmen auch die ältern katholischen Canonisten und Theologen überein. Sie lehren, daß nur der Irrthum in der Person, wozu auch der in Betreff einer auf die Person zurückfallenden Qualität gehört, die Ehe ungültig mache, und nicht der Irrthum hinsichtlich irgend einer Qualität.

*) Zu c. 5. C. 20. Q. 3. verb. *cogantur*. Vergl. zu cap. 6. X. de his quae vi (1. 40) verb. *ad fatuitatem*.

Was der h. Thomas darüber lehrte, ergibt sich schon zur Genüge aus der oben (§. 5. 2.) ausgehobenen Stelle, indem er jedem Irrthum in Betreff einer Qualität die Wirkung der Nichtigkeit abspricht. In einer dieser vorausgehenden hatte er aber zugleich gesagt: „Oportet, quod error, qui matrimonium impedit, sit alicuius eorum, quae sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit ipsum matrimonium, scilicet personas duas, quae coniunguntur et mutuam potestatem in invium, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personae; secundum per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis libere alteri tradere sine consensu sui domini; et propter hac si duo errores matrimonium impediunt, et *non alii*.“

Auch Sanchez spricht schon in der oben (§. 5. 3.) angeführten Regel zur Unterscheidung eines auf die Person zurückfallenden Irrthums seine Ansicht hinreichend dahin aus, daß ein Irrthum in Betreff einer Qualität die Ehe nicht ungültig mache. In einer darauf folgenden Stelle *) sagt er: „Alii aiunt, hunc errorem (error qualitatis, seu dolus antecedens, nempe qui ineundo matrimonio causam praebet), licet non irritet matrimonium, aliquando tamen efficere, ut coniux illud minime consummare teneatur. Ut si quispiam ducat feminam, credens eam esse virginem, cognito ante consummationem defectu integritatis, non est cogendus consummare.“ Darauf antwortet er: „Sufficiens is error est, ut sponsalia dissolvat; at semel matrimonio inito, non erit sufficiens divortii etiam quod thorum causa, sed *compelletur vir consummare*, nisi ad religionem transeat.“

Die aus den übrigen Canonisten oben (§§. 5 u. 6.) vorgelegten Stellen und Beispiele sind fast eben so viele Belege für die Uebereinstimmung ihrer Ansichten mit der

*) Loc. cit. n. 20.

hier aus Gratian entnommenen Lehre. Ihnen mögen sich auch diese anschließen.

Kugler sagt *): „Error circa solam qualitatem non dirimit matrimonium . . . etiam si esset per dolum inductus et antecedens . . . Quia si error tantum se habet per modum causae extrinsecae ei motivae, aut impulsivae, ita ut non impediat consensum substantialem circa personam . . . Recte igitur Tambur. l. 8. de matr. tract. 1. c. 2. §. 1. n. 11. dixit, error circa qualitates, sive is error a te ipso proveniat, sive per dolum ab alio, sive idem error sit antecedens, sive concomitans, sive quomodocunque vincibilis, non facit matrimonium invalidum, sed illud erit validum, sive contrahens cogitaverit de huiusmodi qualitatibus, sive non cogitaverit **)."

Später behandelt er die Frage noch speciell und sagt nach Hinweisung auf unsere Gesetzesstelle ***): „Matrimonium ex errore qualitatis initum nulla lege aut canone irritatur, ergo, dummodo non intercedat error in persona aut qualitas non redundet in substantiam vel non apponatur ut conditio, sine qua non, valebit matrimonium . . . Talis error consensum matrimonialem tantum efficit involuntarium secundum quid nempe circa accidentia personae et rationes motivas aut impulsivas, aut finales extrinsecas, ac proinde non impeditur substantialis consensus circa personam vel materiam, aut substantiam rei, de qua contrahitur . . . Matrimonium per se loquendo non est contractus circa qualitates, de his enim non contrahitur, sed circa personas; ergo qualitates sunt tantum aliquid accidentale, extrinsecum et accessorium, sine quo manet tota substantia et essentia contractus."

*) Loc. cit. n. 1095.
**) Vergl. Lud. Engel. l. 4. tit. 1. §. IV. Paul. Ios. a Rieger, inst. iurispr. eccles. part. IV. §. 167.
***) Loc. cit. n. 1612.

Endlich würdigt er auch*) die Ansicht, als mache die Virginität eine Ausnahme: „Obiicitur cum Wurmsero in nucleo iuris lib. 1. tit. 10. controv. 4.: matrimonium potest quoad vinculum dissolvi, dum quis sponsam duxit, putans eam esse virginem, quam postmodum deprehendit ab alio esse impraegnatam; ergo saltem error circa virginitatem facit matrimonium irritum.“ Er antwortet: „Ita hic sectarius more haereticorum *pro libitu* opinatur, quamvis fateatur contrarium sentire scholasticos et canonistas . . . virginitas non est de substantia matrimonii ... neque etiam est de substantia, dum quis errore aut dolo deceptus putat se contrahere cum virgine, quando contrahit cum corrupta; nam hoc Wormserus ex nullo iure aut ratione probat, et argumenta nostrae conclusionis evincunt contrarium.“

Ueber dieselbe Ausnahme trägt der Theologe Joseph Prickartz**) folgenden Fall vor: „Adrianus, captus amore Bertae eo maiore, quia iudicat esse virginem pudicissimam, laudem et matrimonium cum ipsa contrahit, et dum omnino persuasus, contraxisse se cum virgine integerrima, inter medias choreas in ipso convivio nuptiali audit, congratulantem sibi stylo plane rustico in haec verba: gratulor tibi de vacca, quam accepisti cum vitulo, ex quo primum suspicatur, deinde deprehendit, illam esse gravidam et satis propinquam partui; protestatur ergo in continenti, nullum esse matrimonium, eo, quod nullam omnino habuerit intentionem contrahendi cum tali.“ Er gibt zur Antwort: „Habuit intentionem omnino sufficientem, unde nec dubium est de valore.“

§. 9. Es schien nothwendig, diese Auctoritäten für die katholische Lehre vom Irrthum in einer Qualität aufzuführen, weil in der neuern Zeit mit der Oberflächlichkeit

*) Loc. cit. n. 1618.
**) Theol. mar. edit. a. 1782. tom. 2. pag. 383.

auch das Nachsprechen erwuchs und katholische Canonisten sich den Ansichten akatholischer Schriftsteller und einiger bürgerlicher Gesetzgebungen so anbequemten, daß sie glaubten, wirklich katholisches Kirchenrecht vorzutragen.

Zunächst legte man ein besonderes Gewicht auf die von einem Dritten herrührende Gravidität der Braut und behauptete, in Betreff ihrer sei der Irrthum wesentlich und vernichtend. Das Wichtigste, was man dafür vorbrachte, war die Bemerkung: die Gravidität falle nicht unter die beiden Bezeichnungen Gratian's (corrupta und meretrix) mit der Berufung auf Leo's 93. Constitution*). Man übersah hierbei, daß Gratian nur beispielsweise von jenen zwei Zuständen sprach, daß, wenn auch die Gravidität mit Grund davon unterschieden würde, sie denn doch nur noch eine Qualität bliebe, daß sie aber eben in der angerufenen Constitution dem einen jener Zustände gleichgestellt (ein meretricium scelus genannt) wird, daß ferner diese Constitution nur von den Verlöbnissen spricht und nicht einmal recipirtes Recht ist. — So keck ist geschwätzige Unwissenheit!

Man ging jedoch bald noch weiter und schob dem katholischen Kirchenrechte den ihm fremden Grundsatz des klugen Ermessens ein, den van Espen (§. 5. 5.) zur Ermittelung einer auf die Person zurückfallenden Qualität aufstellte. Der besonnene und klare Joh. Ant. Sauter sondert ihn noch von den katholischen Lehren. Er sagt mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Oestreichische Gesetzgebung**): „Si eiusmodi qualitas lateat, quae, si cognita fuisset, communi hominum existinuatione consensum plane sustulisset," und bemerkt in der Note:

*) Dort heißt es unter Andern: „sponsam quandam furtivis complexibus ab alio esse gravidatam, cum interim sponsalem prae se castimoniam ferret, sponsaliorum tempore compertum est .... Quomodo enim vera sponsalia sunt, in quibus nihil verum neque genuinum conspicitur, ubi meretricium se offert scelus?"

**) Fundam. iur. eccles. part. 5. sect. 2. cap. 3. §. 721.

„eiusmodi qualitas ex lege austriaca est graviditas, a tertio sponsae illata. Ad hanc lex Badensis addit fastidiosum et vix sanabilem morbum, item morbum, per intervalla recurrentem, quo vel rationis vel membrorum corporis usus impeditur, delictum porro proprie criminale.“ Hingegen macht Maur. von Schenkl schon keine Scheidung mehr und lehrt ohne Bedenken *): „Demum secundum alias matrimonium dirimit error qualitatis, cui ex communi hominum aestimatione contrahentium consensus tacite affixus merito creditur,“ als wenn diese Lehre in der katholischen Kirche schon eingebürgert wäre.

Von dieser Verwechselung hielten sich auch nicht alle katholische Gerichte frei. Fr. Stapf berichtet **), das bischöfliche Consistorium zu A. habe den Antrag eines Klägers auf Trennung vom Bande wegen Gravidität der Braut abgewiesen und nur die Trennung von Tisch und Bett erkannt. — Das erste Erkenntniß war kirchenrechtlich richtig, nicht aber, wofern nicht noch ganz andere Thatsachen erwiesen waren, das zweite. In zweiter Instanz ging jedoch das Metropolitan-Gericht noch einen Schritt weiter und erklärte die Ehe als nichtig: weil die dem Manne unbewußte und absichtlich verheimlichte Schwangerschaft von Seite des Ehemannes einen wesentlichen Irrthum verursacht hätte, der sich auf die verehelichte Frau beziehe, bei welcher jeder Contrahent nach der allgemeinen Meinung gerade das Gegentheil vorauszusetzen pflege; mithin müsse diese Ehe, welche unter diesem Irrthume geschlossen worden sei, ex defectu sufficientis consensus für null und nichtig gehalten werden. — Durch welche Auctoritäten des katholischen Kirchenrechtes das Metropolitan-Gericht seine Entscheidung wohl möchte gerechtfertigt haben, wenn sie in dritter Instanz vor einem päpstlichen und mit dem katholischen Kirchenrechte mehr bekannten Gerichte wieder in Untersuchung gekommen wäre!

*) Instit. iur. eccles. part. II. sect. II. §. 684.
**) Am a. O. §. 7. S. 117.

Obiger Grundsatz ist zu fruchtbar, auch in der Anwendung gar zu bequem, als daß er, sobald er einmal Eingang gefunden, nicht auch in andern Fällen sollte benutzt worden sein. So berichtet Fr. Stapf noch folgenden Fall *): Ein Gastwirth A. S. verheirathete sich mit D. P. Bald stellte sich bei der Neuvermählten Schwermuth ein und wenige Tage später brach Wahnsinn aus, der an Raserei grenzte. Der Mann erfuhr, daß seine Frau schon vor ihrer Verehelichung an Anfällen von Wahnsinn gelitten hatte, die man ihm bei dem jedesmaligen Besuche verhehlte. Auf seinen Antrag erkannte das bischöfliche Gericht die Nichtigkeit der Verbindung vorzüglich aus dem Grunde: der Irrthum des A. S. wäre ein error circa qualitatem in ipsam personam redundantem gewesen; indem Jeder, der in den Ehestand treten wolle, bei dem andern Theile den Gebrauch der Vernunft als eine von der Person unzertrennbare und zum Zwecke der Ehe unumgänglich nothwendige Eigenschaft voraussetze und voraussetzen müsse. — Nach den von dem Falle angegebenen Umständen zu urtheilen, war kein Irrthum in der Person und kein auf die Person zurückfallender Irrthum in einer Qualität, was man früher im katholischen Kirchenrechte so nannte, vorhanden, daher die Entscheidung unrichtig, wofern nicht der Wahnsinn der Braut sie rechtfertigte, was nicht hierhin gehört.

Was in dem Lehrbuche des Kirchenrechtes von Ferd. Walter **) über den Irrthum mit den Worten: „Ferner ist die Ehe nichtig, wenn bei der Eingehung ein Irrthum über wichtige, das Wesen der Ehe nahe angehende, Verhältnisse bestand. Welche dieses sagen, ist aber nicht genau bestimmt, und daher dem richterlichen Ermessen überlassen. Man rechnet dahin die Schwangerschaft der Braut von einem Dritten, ein begangenes peinliches Vergehen, eine bleibende Gemüthskrankheit, gelehrt wird, ist nur ein

*) Am. a. O. §. 5. S. 115.
**) 4. Aufl. §. 318.

Widerhall der gerügten Mißverständnisse und liefert kein katholisches Kirchenrecht. Unbeschadet der Achtung gegen den Herrn Verfasser müssen wir der Lehren selbst wegen auf das Irrige in jedem Satze aufmerksam machen. — Es gibt 1) wichtige, die Ehe nahe berührende Verhältnisse, welche sie, wenn sie bei der Eingehung unbeachtet bleiben, ungültig machen, wie, beispielsweise, Impotenz und nahe Verwandtschaft. Bestand darüber ein Irrthum, daß sie als nicht vorhanden galten und doch vorhanden waren, so ist die Ehe ungültig; allein nicht der Irrthum macht sie ungültig, sondern jene Verhältnisse selbst. Was das katholische Kirchenrecht unter Irrthum versteht, ist nichts Anderes, als eine Verwechselung der Personen. Nur diese macht als Irrthum die Ehe ungültig und kein anderer. Man weiß 2) sehr genau, welche jene Verhältnisse seien und zählt sie in den bekannten Versen auf. Dazu gehört auch der Irrthum als Personen-Verwechselung; und außer diesen genau bekannten und aufgezählten Verhältnissen gibt es kein einziges, welches oder in Betreff dessen ein Irrthum die Ehe ungültig machte. 3) Hieran kann das Ermessen des Richters nichts ändern und nichts zusetzen. Der Richter hat zu ermessen, ob eines jener Verhältnisse, insbesondere auch, ob ein Irrthum durch Personen-Verwechselung vorhanden sei, oder nicht; dem genau bestimmten Begriffe von Irrthum oder von einem andern Hindernisse aber kann er nichts unterschieben, was nicht dazu gehört, weil er nicht Gesetzgeber ist und ihn kein Gesetz dazu auctorisirt. 4) Die Schwangerschaft der Braut, ein peinliches Verbrechen und eine bleibende Gemüthskrankheit sind, wie wir aus Sauter vernahmen, in einigen bürgerlichen Gesetzgebungen Ehehindernisse; im katholischen Kirchenrechte aber nicht. Dieses schließt jeden Irrthum in einer Qualität aus und muß sich gegen jene Bereicherung wider seinen Willen verwahren. Die bleibende Gemüthskrankheit 5) ist, wenn sie unter den Begriff von Wahnsinn (amentia) fällt, ein Ehehinderniß; allein

nicht des Irrthums in Betreff ihrer, sondern ihrer selbst wegen, d. h. nur dann, wenn der Zustand eine freie Willensbestimmung annehmen läßt.

Täuschungen jener Art können, je nach den Gesinnungen und Wünschen des Getäuschten, sehr schmerzlich sein und sind geeignet, die Liebe gegen die Person, an welcher sich Jemand täuschte, zu schwächen; allein dadurch wird sie noch nicht unfähig, der Gegenstand einer ehelichen Verbindung und der ehelichen Liebe zu sein. Vermöge der Natur der Verhältnisse wird sie das nicht und das Gesetz erklärt sie nicht dafür. Sie hat, je nach der Größe des Betruges, gefehlt; doch mag sie noch so sündhaft sein: an ihrem Rechte aus der gültigen Verbindung ändert dies nichts und kann sie eben so wenig verpflichten, sich der Vollziehung der Ehe zu enthalten, als den Gekränkten berechtigen, sie zu verweigern. Diesem bleibt bei der einmal gültig abgeschlossenen Verbindung nichts Anderes übrig, als den Schmerz zu besiegen, welchen Sieg er durch Betrachtungen und durch Aneignung von Gesinnungen, wie bei jeder erlittenen schmerzlichen Kränkung, in sich heranbringen muß. Hier tritt noch das Eigene hinzu, daß es für ihn, eben vermöge des engen Bandes mit dem andern Theile, specielle Standespflicht geworden ist, alle von diesem ausgegangene oder noch ausgehende Kränkungen in Liebe zu vergeben. Perez bemerkt über die Täuschungen bei Eheabschließungen*): „Quia id iam est ita in usu, ut omnes sciant, solere in matrimoniis intercedere eiusmodi fraudes, unde videntur eo ipso contrahentes cedere iuri suo. Usus enim communi contrahentium assensu receptus est, ne contrahentes vel mediatores detegunt propria vitia seu defectus, vel eorum, quorum mediatores sunt. Unde unicuique contrahentium incumbit, ut aliunde fiat certior; iam enim novit, vel nosse debet, nullum ex ipsis con-

*) Bei Kugler l. c. n. 1106.

trahentibus suas defectus detecturum: unde hac in re aequa est utriusque conditio, et ideo nulla videtur esse iniustitia.“ Kugler fügt bei: „Dicta opinio facilius sustineri potest, quando pars contrahens non positive illas qualitates aperit aut iactat, sed praecise compartem, quae eas inesse putat, in errore permittit: cum enim rarissima sciat matrimonia ab eiusmodi erroribus libera, debet sibi quisque imputare, quod accuratior non fuerit, si decipiatur, vel potius, quod se ipsum deceperit; nec facile quisquam sibi facit scrupulum, si advertat, quod compars decepta sit; imo Deo gratias agere solent pro bono aut divite coniugio.“

§. 10. Unter Irrthum als Ehehinderniß ist also im katholischen Kirchenrechte nichts Anderes zu verstehen, als der Irrthum, der bei Abschließung der Ehe dadurch begangen wird, daß die Person, welcher die Einwilligung zur Ehe erklärt wird, mit einer andern, welche die als Gegenstand der Verbindung eigentlich gewollte ist, verwechselt wird; er ist eine Verwechselung der Personen, und jeder Irrthum, der in Betreff irgend etwas Andern begangen wird, kann, wo von trennenden Ehehindernissen die Rede ist, nicht als Irrthum bezeichnet werden *).

*) Mit diesem Resultate stimmt die kölnische Agende S. 197 überein. Sie lehrt: „Error duobus in matrimonio ineundo modis contingere potest: aut in persona, atcum alia pro alia obtruditur; aut in qualitate, non redundante in substantiam personae, ut cum pauper pro divite, ignobilis pro nobili, corrupta pro virgine ducitur. Priore modo matrimonium est irritum, ob defectum consensus; posteriore validum. In dubio autem, an qualitas redundat in substantiam personae, vel non, res ad iudicium ordinarii deferatur.“ In der Note c. zu der oben aus dem Lehrbuche des Kirchenrechtes von Ferd. Walter ausgehobenen Stelle wird bemerkt: „Einiges Nähere darüber gibt Gratian ad c: XXIX. 9. 1. Doch wird man ihm in dem, was er am Schlusse dieser Stelle sagt, schwerlich beistimmen.“ Dieser Schlußsatz behauptet die Gültigkeit der mit einer corrupta oder meretrix aus Irrthum abgeschlossenen Ehe. Wir sehen nun hier, daß nicht nur der Jesuit Kugler und der Prämonstratenter Prikartz und viele Andere, sondern auch unsere Agende Gratian beistimmen.

In dem von Gratian vorgetragenen Falle war der Irrthum durch Betrug des einen Theiles veranlaßt worden; nicht immer aber und nicht nothwendig ist ein Betrug vorhanden und demnach die dann durch Verwechselung der Personen abgeschlossene Ehe ungültig. Denn nicht der Betrug, sondern der Mangel an Einwilligung an Seiten des irrenden Theiles macht die Ehe ungültig und durch den concurrirenden Betrug wird sie weder gültiger, noch ungültiger.

§. 11. Daher ist 1) in beiden Fällen, weil der Betrug diese Verbindung nicht gültiger oder ungültiger macht, für keinen Theil eine Verpflichtung vorhanden, und zwar nicht bloß für den irrenden Theil nicht, sondern auch nicht für den andern, selbst wenn er absichtlich in Irrthum geführt hat. Denn weil keine Verbindung zu Stande gekommen ist, so ist, wie beim Zwange, auch keine Verpflichtung in Absicht auf Ehe für ihn entsprungen. Er hat durch den Betrug dem Andern ein Unrecht zugefügt, welches er wieder gut zu machen hat; allein damit ist für ihn keine Ehe und keine Verpflichtung, als in einer Ehe zu leben, auch keine, die eventuelle Einwilligung des Getäuschten abzuwarten, begründet, wofern nicht das Gesetz ihn ausdrücklich dazu verbindet. Das Gesetz legt ihm aber diese Verpflichtung nirgend auf, also kann das Abwarten auch nicht als Strafe gegen ihn verhängt werden. Eben den Betrug durch die Täuschung des Andern darf er nicht fortsetzen, weil es eine fortgesetzte Sünde wäre; sondern muß sofort davon abstehen. Daher kann er auch den Betrug zu seiner Befreiung für sich geltend machen und muß in Schutz genommen werden: nicht um seinen Betrug fortzusetzen oder Vortheil daraus zu ziehen, sondern um nicht länger darin zu leben *).

*) Die französische Gesetzgebung erkennt ebenfalls nur den Irrthum in der Person als Nichtigkeitsgrund an, gestattet aber in art. 180. nur dem Getäuschten die Nichtigkeitsklage: „Lorsqu'il y a en erreur dans la personne, le mariage ne peut être attaqué que par celui des deux époux qui a été induit en erreur."

2) Die Verbindung kann ferner a) auch nicht als ein Verlöbniß gelten; es entsteht daraus, wegen mangelnder Einwilligung, b) nicht das Verhältniß der öffentlichen Ehrbarkeit (publica honestas)*) und c) wie das Hauptgeschäft, so sind auch die accessorischen, als Bestellung der das u. s. w. ungültig.

§. 12. Wie die Gesetzgebung und die Verwaltung Jedem überlassen muß, selbst darauf zu achten, daß er nicht in Irrthum geführt werde; so muß sie es auch Jedem überlassen, wenn er in Irrthum geführt worden ist, seine Freiheit von der Verpflichtung geltend zu machen, oder nicht. So lange er das nicht selbst thut, besteht der Irrthum für Niemanden. Denn er wird nicht vermuthet, einmal, weil bei Niemanden Betrug vorausgesetzt wird, und dann, weil von Jedem angenommen werden muß, daß er auf sein eigenes Interesse wache. Daher nimmt weder Gesetzgebung, noch Verwaltung Kenntniß von einem vorhandenen Irrthum; er ist ganz und gar Sache der Parteien und das Hinderniß ebenfalls ein Privat-Hinderniß.

Erhält daher der Getäuschte Kenntniß von dem Irrthum, so kann er ihn geltend machen und seine Freiheit von aller Verpflichtung behaupten; er muß ihn aber nicht geltend machen, weil ihn kein Grund dazu nöthigt, sondern kann zu der Verbindung seine Einwilligung ertheilen und sie so durch nachträgliche Zustimmung, wenn der andere Theil in seiner Einwilligung beharret, gültig machen, wodurch sie von Anfang an gültig wird. So willigte Jacob nach entdecktem Irrthum in die Lia ein und schloß mit ihr die Ehe. Gratian sagt in c. 3: „Cum ergo eo ignorante Lia esset sibi supposita, non fuit coniugium inter eas, sed error personae consensum excludit; quia, ut dictum est, non in eam consenserat, sed in Rachel. His ita respondetur: consensus alius est praece-

*) C. un. de spons. in 6°. (4. 1).

dens, alius subsequens. Praecedit consensus, quando ante carnalem copulam in individuam vitae consuetudinem uterque consentit: subsequitur, quando post concubinalem, sive fornicarium coitum consentiunt in idem. Iacob ergo et Liam non *fecit coniuges* praecedens consensus, sed *subsequens;* nec tamen ex primo concubitu fornicarii iudicantur, cum ille maritali affectu eam cognoverit, et illa uxorio affectu sibi debitum persolverit, putans, lege primogenitarum et paternis imperiis se sibi iure copulatam.“

Diese Einwilligung nun muß nicht eine ausdrücklich erklärte, sie kann auch eine stillschweigend gegebene sein und wird, wie beim Zwange, aus der Beiwohnung, aus der Cohabitation und andern ehelichen Handlungen, welche nach erhaltener Kenntniß vom Irrthum gesetzt werden, vermuthet *).

Daher braucht die Einwilligung auch nicht vom Pfarrer und Zeugen erneuert zu werden.

*) Das franz. Gesetz läßt nach einer sechsmonatlichen ununterbrochenen Cohabitation nach entdecktem Irrthum die Nullitätsklage nicht mehr zu. Art. 181: „Dans le cas de l'article précedent, la demande en nullité n'est plus recevable, toutes les fois qu'il y a en cohabitation continuée pendant six mois depuis que l'époux a acquis sa pleine liberté au que l'erreur a été par lui reconnue.“

Recensionen.

Ueber Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart. Eine theologische Abhandlung von Dr. Johannes Kuhn, ordentlichem Professor der kathol.-theologischen Facultät in Tübingen. Tübingen, H. Laupp'sche Buchhandlung, 1839.

(Schluß.)

Dies in Erinnerung gebracht, frage ich nun Jeden, der eben nur einen wissenschaftlichen Begriff von dem andern zu unterscheiden vermag, ich frage, ob es ein eines ordentl. Prof. der Theologie würdiges Unternehmen sei, die beiden Hauptrichtungen seiner Wissenschaft, die Speculation über dem Glauben und die Metaphysik diesseits des Glaubens, vor aller Augen als identisch in einander zu werfen, und auf den Grund dieses Wurfes dann eine Anklage zu begründen? Ich frage, ob es ein Ehrenact für den Verstand eines solchen Mannes sei, denn mit dem Verstande haben wir es vorerst zu thun, daß er, da doch die Quellen aller Welt zugänglich sind, und nachdem so vieles über Hermes gesagt und wiedergesagt worden ist, daß er nach all den Demonstrationen heute noch nicht einmal die Stellung dieses Theologen in dem wissenschaftlichen Ganzen hat fassen können? Denn was denkt sich der Herr Dr. Johannes unter dem Hermesianismus? Er sieht in ihm ohne Weiteres ein Wissen, das zum Glauben führen soll, und lamentirt dann consequent genug, Hermes sei das gerade Gegentheil der Scholastik. Und doch hat Hermes sich von Anfang bis zu Ende nimmer mit dem Wissen etwas zu schaffen gemacht, am wenigsten hat er vom Wissen zum Glauben kommen wollen! Ja es ist bekannt, und denen, die ihn als Lehrer gehört, gewiß noch lebhaft genug in Erinnerung, wie er in allweg ein solches Wissen nur für

problematisch hielt, und auch für Nebensache, nachdem das Dogma nach Lehre der Kirche geglaubt worden und feststehe, und wie er mit beispielloser Aengstlichkeit auf die Ungebühr hinzuweisen pflegte, die das Wissen sich mitunter erlauben könnte; bekannt ist, wie Hermes gerade bei dieser Gelegenheit immer an das speculative Wissen der Scholastiker erinnerte, und von diesen die Probestücke hernahm, um seine Sache zu veranschaulichen und zu verklären. Und dieser selbige Hermes muß sich heute von einem Dr. Kuhn sagen lassen, daß er ein Erzwisser gewesen, daß er es den Scholastikern im Wissen so sehr zuvorgethan habe, daß er selbst den Glauben aus dem Wissen hervorgehen ließ! Dieser Hermes, der so trefflich nachwies, wie man derzeit den scholastischen Satz: „credo, ut intelligam," mißdeute und mißbrauche! Und so geht es denn auch dem Herrn Dr. Johannes mit dem Satze. Auch er steht von Kindsbeinen an im Glauben, und ist in diesen so tief eingerostet, daß er in der Epoche seiner wissenschaftlichen Mündigkeit die dem Glauben inliegenden metaphysischen Momente des aprioriſchen Geistes nicht zu Gesichte bekommt und demzufolge, weil er nichts als Wissen über den Glauben kennt, auch bei Andern nur sein Wissen sucht und findet, und von Untersuchungen, die diesseits des Glaubens sich bewegen, keine Vorstellung gewinnen kann. Et hinc illae lacrymae!

Die Scholastiker lebten in der ersten Hälfte des Christenthumes, in der Zeit des Positivismus, wo der Glaube das Erste war, und von einer dem Glauben vorangehenden Metaphysik nicht Rede sein konnte. Was das Bewußtsein des Menschen noch nicht erfaßt, das ist für diesen so gut wie nicht da, und kann eben darum auch noch kein Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen sein. Wie also der intelligente Blick der Scholastiker in der Periode der absoluten Hierarchie und des deutschen Kaiserthumes nach Außen ins Objective ging und so die positive Offenbarung als das prius, als erstgegebene Grundlage, fand, so lief all ihr wissenschaftliches Treiben auf ein Wissen des Geglaubten hinaus, und sie konnten kein anderes anbauen. Dieses Verhältniß hat daher schon gleich Anselm festgestellt, wenn er sagte: „non quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam." Das war die Norm für alle Scholastik, als welche vom Glauben zum Wissen fortschritt. Der Sinn aber dieses Satzes ist im Geiste der Scholastik! dieser: „ich

suche nicht durch ein speculatives Wissen den Glauben, sondern ich glaube erst schon (als katholischer Christ), und speculire dann auch über das Geglaubte im Wissen." Das intelligere ist also hier das speculative Wissen über dem Dogma, und das muß nicht übersehen werden.

Wie sich nun aber der Geist der europäischen Menschheit in seinem Fortschritte endlich nach Frankreich hinüberverlegte, und daselbst die andere Existenzweise des Menschenlebens begann, traten sofort auch neue Gestalten in die Geschichte, und das bis auf diesen Tag herab. Mit Frankreichs Periode, nach dem 30jähr. Kriege, gewinnt der Geist sein Selbstbewußtsein. Der steife Blick in die historische Objectivität, in dem die Scholastik sich ergangen, wurde durch die Reflexion auf das Ich und seine geistigen Vorgänge gerichtet, und nun nahm der Philosophismus seinen Anlauf, und Cartesius eröffnete den Zug. Dieser Philosophismus hatte aber eine neue Quelle für Erkenntnisse an dem Ich gefunden, und die Wissenschaft floß jetzt nicht mehr, wie zu den Zeiten der Scholastik, nur von Außen nach Innen aus historischen Quellen; sie erströmte nun zugleich auch von Innen nach Außen aus dem aprioriſchen Ich und es galt von da, das Ich mit dem Nichtich erst in die gebührliche Verbindung zu bringen. Cartesius selbst mußte freilich den Jesuiten unterliegen, die den alten absoluten Positivismus gegen ihn erhoben; aber was die Bischöfe Frankreichs dermalen gegen Delamennais und Bautain gethan, das war endlich die Ehrenrettung jenes Philosophen, und zugleich eine bischöfliche Erklärung, daß das Ich zur Prüfung des Nichtich da sei, die Metaphysik dem Glauben vorangehen müsse. Und wenn endlich Hermes im Norden die Vernunft in dieselben Rechte einzusetzen sich bemühte, so hat auch er seine Zeit begriffen, und wohl durchschaut, wie es Noth thue, daß der Mensch sich in diesen Tagen erst selbst erkenne, auf daß er alles andere, was nicht er selbst ist, mit Ueberzeugung erfasse und daran halte, weil er an sich selbst halte. Wenn aber der Herr Dr. Johannes noch meint (S. 108), „daß die Kirche keineswegs auf den Standpunct Bautains sich stellt, wenn sie den Hermesianismus verwirft, und auf den des Hermes, wenn sie Bautains Lehre für unkirchlich erklärt, sondern gegen jenen nimmt sie die Vernunft in Schutz und gegen diesen den Glauben," so weiß der Herr Dr. Johannes entweder nicht, was die Kirche, wie er sie nennt, gethan habe, oder er kennt

Hermes und Bautain nicht, oder endlich beides zugleich ist ihm wie spanische Dorfgeographie zu Ohren gekommen. Die Wahrheit ist aber die, daß der Herr Dr. Johannes beides wieder als Wissen ansieht, und dann muß er allerdings einen Mittelweg entdeckt haben. Daß aber bei Hermes und Bautain nicht von speculativem Wissen die Rede sein könne, daß vielmehr die beiderseitige Lehre vom Gebrauche der Vernunft ein metaphysischer, ein diesseits des Glaubens liegender, und daher auf das — Factum der Offenbarung, auf die Wunder und die äußern Umstände ihrer Erscheinung sich beziehender sei, das weiß alle Welt, und die Bischöfe Frankreichs haben noch ausdrücklich des präliminären Vernunftgebrauches zum Beweise der factischen Existenz der Offenbarung in Moses und Christus gegen Bautain gedacht. Und doch gibt es ein Mittelding zwischen Hermes und Bautain, zwischen Ja und Nein?! —

Ich habe mich absichtlich so ausführlich mit der Untersuchung des allgemeinen Vordersatzes von Herrn Kuhn befaßt, und zwar, weil alles noch Folgende nur aus diesem sich herausgezogen und aufgezogen hat. Es dreht sich bei Herrn Kuhn alles um die fixe Idee, Hermes sei ein Wisser, und so konnte es denn nicht ungerügt bleiben, daß er vom Wissen und durch Wissen zum Glauben führen wolle, was doch kein ehrlicher Katholik im Ernste sich anmuthen dürfe. Zu der fixen Idee ist aber Herr Kuhn gekommen, weil er seine wissenschaftliche Richtung, als welche ein Wissen des Geglaubten ist, für die einzig mögliche und wirkliche in der Welt ansieht, und sich in dem südlichen Deutschlande nicht zu Sinn bringen kann, wie man im Norden noch ganz andere Bedürfnisse kenne und befriedige. Von dieser fixen Idee fließt nun die ganze Abhandlung, die da vor uns liegt, aus, und es ist ein Ergötzen, zu sehen, wie Hermes sich mit seiner metaphysischen Vernunft in den von Hegel angelernten Gedankenriß des Herrn in Tübingen hat hineinzwängen lassen müssen. Dieser Folterhermesianismus ist bis dato noch nicht aufgetischt worden, und so müssen wir ihn, da er zugleich auch eine specielle Anwendung der Kuhn'schen Idee ist, dem Leser wohl zum Besten geben. Die Sache ist aber kurz diese.

Es stehen S. 105. ff. folgende Worte. „Die sich selbst „überlassene menschliche Vernunft, lehrt Bautain, kommt „nie zur wirklichen Gotteserkenntniß; die Wahrheit und Ge„wißheit der Idee Gottes beruht auf dem positiven Glau-

„ben. Der positive Glaube, lehrt dagegen Hermes, beruht „dermaßen auf der bloßen Vernunfterkenntniß und dem rei„nen Vernunftglauben, daß wir nur durch diese gewiß wer„den können, daß sich Gott in Christus geoffenbart habe, „und an die einzelnen Offenbarungswahrheiten nur insofern „zweifellos glauben können, als wir von der Wahrheit der „göttlichen Offenbarung in Christus zum Voraus überzeugt „sind." Ohne mich auf die Zusammenstellung der verschiedenartigsten Dinge von Hermes und Bautain da oben einzulassen, können wir sagen, daß Herr Kuhn im Allgemeinen die Wahrheit gesagt habe. Wohlgemerkt im Allgemeinen! Bautain hat eine tabula rasa von Vernunft, die, ohne a priori selbstüberzeugende Kraft, zu absoluter Passivität verdammt ist, und bestimmt zur blinden Aufnahme des durch äußere Autorität Gegebenen; Hermes aber hat eine selbstständige und auf eigne Angestammtheit sich stützende Vernunft als Richterin über Wahrheit und Irrthum. So viel also im Allgemeinen und zwar in dem früher auseinander gelegten Sinne über die Tendenz des Hermesianismus; jetzt zum Besondern. Herr Kuhn fährt also fort. „Insbesondere also ist „es die rein natürliche Gotteserkenntniß, welche die Erkennt„niß des in Christus geoffenbarten Gottes begründet, und diese „Erkenntniß begründet wiederum die einzelnen Offenbarungs„wahrheiten. Wir haben also ausgehend von den Urprinci„pien der reinen Vernunfterkenntniß bis zu dem letzten Lehr„satz des christlichen Glaubens eine zusammenhängende Kette „von Erkenntnissen, in welcher keine fehlen darf, wenn nicht „alle folgenden dahin fallen sollen, und keine sich findet, „die durch sich selbst und unmittelbar gewiß wäre, sondern „dies nur insofern ist, als wir sie auf die ihr Vorhergehende „begründen." Auch dieses ist noch passabel, und unverkennbar einer Stelle aus der Vorrede zur philosophischen Einleitung nachgesagt; aber Herr Kuhn steht bei diesen Worten nur noch auf Einem Beine, und es bedarf nur eines Windes, und er liegt ganz zu Boden. Ich meine das zweideutige Verhältniß, in welches da schon die „einzelnen Glaubenswahrheiten" zu den „Urprincipien der reinen Vernunft" gestellt werden. Denken wir uns aber einmal, ohne das Folgende erst abzuhören, diese allgemeine Ansicht vom Hermesianismus in den Händen einer Hegel'schen Vernunft, — so sehen wir, was da wird kommen müssen. Und es kommt denn auch wirklich, und ist schon da. Man höre. „Zwar beruht nur das System der christlichen Glau-

„benswahrheiten im Ganzen auf der durch bloße Vernunft-
„gründe erwiesenen Wahrheit, daß sich Gott in Christus ge-
„offenbart, und die einzelnen Glaubenswahrheiten lassen sich
„nicht weiter aus Vernunftgründen ableiten; aber wir können
„dessen ungeachtet von keiner einzigen sagen, daß wir dadurch
„von ihrer Wahrheit anders überzeugt werden, als allein
„durch jene das ganze System und folglich auch
„jeden einzelnen Lehrsatz stützende Einsicht aus bloßer Ver-
„nunft." Fein angelegt; und doch auch wie plump! Hier ist Wahrheit oder Falschheit, wie man die Sache eben ansieht, ob als Metaphysiker mit Hermes, oder als speculativer Wisser mit Kuhn. Wahr ist, was der Herr Dr. Johannes sagt, daß die Hermesische Vernunft aus eigner Kraft das ganze Factum der Offenbarung in Christus gewinnt und daß diese Vernunft die „einzelnen Glaubenswahrheiten" nur mit Rücksicht auf das Ganze der Offenbarung in Christo glaubt; falsch aber ist die Argumentation, wenn Herr Kuhn sich denkt, was Hermes in einem fort bestritten, daß diese selbige Vernunft, nachdem sie das Ganze der Offenbarung in Christo gefunden, auch die „einzelnen Glaubenswahrheiten" aus diesem Funde, d. h. aus ihren aprioriſchen „Urprincipien" deduciren könne. Jenes Finden des Ganzen hat kein allgemeines Dogma zum Objecte, und darum können nach der Hand auch die einzelnen Dogmen nicht aus dem Gefundenen gefunden werden. So aber denkt sich Herr Kuhn den Hermesianismus, weil er ihm in einem fort den Standpunct seines Wissens unterschiebt, und sich einen intelligenten Prozeß, der nicht das Dogma zum Gegenstande haben soll, nicht denken kann. Wer aber nach diesem noch nicht weiß, wie er mit Herrn Kuhn daran sei, für den folge nun die Fortsetzung, und die Waage wird sich schon neigen.

Es heißt S. 107 weiter so. „Dieser Gegensatz würde
„nur dann noch schärfer und schroffer sich darstellen, wenn
„Hermes, statt bloß das Ganze des christlichen Glaubens
„auf die Vernunft zu gründen, alle einzelnen Wahrheiten
„desselben aus ihr abzuleiten versucht hätte. So wären als-
„dann die Glaubenswahrheiten eben nur die explicirte Ver-
„nunft selber, und der Progreß von vorn herein bis dahin,
„wo die Vernunft in ihre einzelnen Erkenntnißbestimmungen
„auseinandergeht, lediglich der Fortschritt von dem
„Allgemeinen zum Besondern in derselben Er-
„kenntnißsphäre." Ueber diese pfiffige Zumuthung an

Hermes habe ich nach dem Obigen nichts mehr zu sagen; auch sind die Hermesischen Schriften Bürge, wie Hermes von Hause aus gegen eine „explicirte Vernunft" geeifert habe. Aber warum macht der Herr Dr. Johannes Kuhn denn diese unschuldige Bemerkung? Als captatio benevolentiae zu dem Folgenden. Denn man höre weiter! „Und „wie viel hätte dadurch für das System als solches gewon„nen werden können, ohne daß dem Glauben noch mehr „wäre zu nahe getreten worden? Denn genau betrachtet ist „es ja doch dasselbe, ob ich dem Glauben ein selbstständiges „Princip im Ganzen absprechе, oder ob ich die einzelnen „Glaubenswahrheiten ihres eigenthümlichen Fundamentes au„ßerhalb der Vernunft beraube. Denn wenn jenes einmal „zugegeben und klar durchschaut ist, wer möchte dieses noch „bestreiten wollen, da es doch nur die nothwendige Conse„quenz aus der zugestandenen Prämisse ist?" Da haben wir endlich das Sublimat dieses langen Passus so grell und bestimmt, als es nur ein katholischer Hegelianer und Halbpantheist aus fremder Haut heraus schreien könnte! Denn freilich wohl, wenn die Hermesische Vernunft die von Hegel erborgte wäre, und wenn Hermes sich demzufolge Gott und die Welt, und alles, was drinnen ist, nach Hegel'schem Grundrisse aufziehen müßte, könnte man von dieser Vernunft sagen, sie „deducire das Besondere aus dem Allgemeinen" bis auf die individuellen Dogmen der katholischen Kirche herab; da nun aber alles Gerede über das Allgemeine und Besondere von Hermes dem Verstande überwiesen wird, und die Vernunft hier ganz andere Dinge zu besorgen hat, kann sie auch das bilinguische Ansinnen des süddeutschen Hegelianers sich nicht zu Nutze machen, und muß dem grundgelehrten Herrn wohl die Deductionen der speciellen Dogmen allein überlassen. Die Hermesische Vernunft hat kein Sein = Nichts als abstracte Allgemeinheit des objectiven Seins und der subjectiven Vernunft wie in Einem Ei mitsammen oben anstehen; und so ist sie denn auch mit Hegel und Kuhn nicht fähig, das besondere Sein im Himmel und auf Erden aus dem pantheistischen Ei hervorkriechen zu lassen; hält vielmehr, und das ist der Ruhm des unsterblichen Mannes! hält gegen all die Zuflüsterungen dieses wissenden Eiphilosophen mit eigensinniger Entschiedenheit an dem alten großväterlichen Dualismus des creatürlichen und absoluten, des geistigen und natürlichen Seins. Ist aber die Hermesische Vernunft, im Unterschiede von der Hegelsch-Kuhn'schen

eine den Dualismus der Substanzen rettende Vernunft, so folgt abermals, daß das Leben der Hermesischen Vernunft sich nicht in der Deduction des Besonderen aus dem Allgemeinen herumdrehen könne, sondern daß diese Vernunft eine von gegebener Substanzialität zu nicht schon gegebenen *a priori* synthetisch hinüberführen müsse, weil alle Aufzeigung des Besondern aus dem Allgemeinen auf der Einen selbigen Substanz ansässig bleibt, auf dem allgemeinen Sein = Nichts und seinen concreten Momenten, auf dem Boden der Kuhn'schen „Immanenz des Glaubens und Wissens", (S. 9.) auf der Identität des Begriffs und der Sache, des Subjectiven und des Objectiven, auf dem — Pantheismus. Daß aber der Pantheist gerade die kurzsichtigste Aussicht in das wissenschaftliche Treiben Anderer habe, und daß er, unter die absolute Tyrannei des Naturlebens und des Verstandes gestellt, das Wort Vernunft nur noch per abusum auf die Zunge bringen könne, das ist eine Wahrheit, die dem, der mit der dualistisch intelligenten Menschen-Natur vertraut ist, nicht erst braucht bewiesen zu werden. Wie der practische Sünder als Sclave des dem Geiste synthetisch beigegebenen Naturlebens in ihm nur geistige Freiheit noch erheucheln kann und fort und fort sich belügt und betrügt: so auch wird der Pantheist theoretisch in all die unsaubern Phasen der Physis hineingezogen, und indem er in seinem pantheistischen Wissen oben an die größte Geistesfreiheit und Selbstheit erhascht zu haben sich einbildet, ist er gerade am tiefsten gesunken und zur Seele des Naturlebens geworden. Diese Selbsttäuschung ist auf originell pantheistischem Boden eine ungekünstelte und ungesuchte, denn es fügt sich da alles von Innen heraus wie aus Einem Gusse gegossen nach- und nebeneinander geordnet und geeint. Widernatur aber, bis zur Verzerrung des persönlichen Menschengeistes sich steigernder Unsinn wird das pantheistische Treiben, wenn es gleich einer Kaufmanns-Waare in fremde Regionen des geistigen Verkehrs hinübergeschafft und da wie handwerksmäßig angelernt und zu Fabriks-Gebrauch angehalten und benutzt werden soll, und zwar, was das Seltsamste des Seltsamen ist, zur Verarbeitung der auf streng dualistischen Grundsätzen ruhenden altkatholischen Dogmatik! Hiermit sind wir abermals vor dem Magazine Kuhn'scher Weisheit angekommen, und nun können wir es unserer Neugierde nicht verargen, wenn sie sich nicht länger mehr vom Eingange in die aufgespeicherten Hallen zurückweisen lassen will. Ich führe den

Lehrer ein, nur bitte ich denselben, folgende Erinnerungen aus der Außenwelt nicht vor der Thüre zu lassen.

Es ist bekannt, wie die durch Kant geborne deutsche Philosophie der Reihe nach in all ihren Haupterscheinungen auch auf die wissenschaftliche Bearbeitung des Katholicismus eingewirkt hat. Diese Haupterscheinungen, deren vier an der Zahl sind, fügen sich aber je zwei und zwei in derselben Tendenz zusammen: Kant und Fichte sind die Repräsentanten der Reflexion und der dadurch gegebenen Metaphysik; Schelling und Hegel erfassen die dualistischen Gegensätze zur Einheit des Bewußtseins zusammen, und erbauen das Gebäude der Speculation. Die auf katholischer Seite hervorgetretenen Phänomene sind nun aber ferner, der protestantischen Philosophie gegenüber, in verschiedentlicher Weise durch diese hervorgerufen worden: die einen sind selbstständiger und productiver Natur, und von Außen nur sollicitirt und veranlaßt, indeß die andern, ohne eigenthümliche Selbstkraft, nur formelle Abschattungen und gleichsam nachgebildete Conterfeien der betreffenden protestantisch-philosophischen Richtungen sind. Die selbstständigen Erscheinungen der Katholiken sind aber Hermes und Günther, jener gegen die metaphysische, dieser gegen die speculative Richtung der protestantischen Philosophie gekehrt, und diese beiden Heroen sind es auch, von denen das theologisirende Deutschland, und durch Deutschland Europa noch Heil und Segen zu erwarten hat. Doch dies müssen wir getrost der Geschichte überlassen, und die ist nicht mehr ferne. Mit und neben diesen beiden selbstständig aus- und durchgebildeten katholischen Tendenzen haben sich aber auch noch andere so im Vorübergehen und als werthloser Nachdruck eingefunden, und sind, im Bewußtsein ihrer erheuchelten Selbstheit, auch zum Theile schon wieder der Vergessenheit anheimgefallen. Zu dieser Gattung katholischer Wissenschaft gehört die Bastardgestaltung der süddeutschen Halbhegelianer und Halbpantheisten, und diese ist derzeit die gewöhnlichste des unselbstständigen Katholicismus. Hier auch hat Herr Dr. Johannes Kuhn in Tübingen nebst andern Ingredienzien sein Lebensprincip gefunden. und hier werden wir ihm denn auch leibhaftig begegnen müssen.

Die Erzeuger also des Kuhnismus sind einerseits die Hegel'sche Encyclopädie von Berlin herab, und andererseits die katholische Dogmatik von Rom herauf verschrieben; aus der Begattung beider ging die Tübinger „Immanenz des

Glaubens und Wissens" hervor (S. 9.). Mit der Immanenz des einen im andern dieser heterogenen Persönlichkeiten in dem gemeinschaftlichen neuen Kuhnismus hat es nun aber ein gar sonderliches Bewenden, und es ist die Figur, man mag sie im Interesse des Glaubens oder auch des speculativen Wissens besehen, ein Meisterstück ihrer Art, und zeugt beim ersten Blicke schon, weß Geistes Kind sie sei. Denn während es den andern Menschenkindern bei aller Anstrengung nicht gelingen mag, das Unmögliche möglich, und das einmal als Plus gedachte, hintendrein und am andern Orte wieder als Minus zu denken; haben diese Halbhegelianer ihrem Großmeister in die Karten geschaut, hüpfen mit Behagen über logische und metaphysische Widersprüche hinweg, und machen selbst dann noch hüpfartige Gestikulationen, nachdem sie schon lange mit gebrochenen Beinen an der Erde liegen.

Weil diese Helden nämlich ohne Hegels welthistorische Urgedanken, den ihnen ein literarischer Windzug zugeführt, nicht zum Wissen kommen können, und anderseits ohne die katholische Dogmatik auch nicht zum Glauben, so stellen sich bei dem Versuche, die projectirte „Immanenz des Glaubens und Wissens" aus den beiden zusammengeborgten Stücken zu Stande zu bringen, alsobald einige wenige Skrupeln in den Weg. Das Hegelsche Sein = Nichts ist, in Erinnerung an die dualistischen Gegensätze des metaphysischen Kant, die absolute Identität des Begriffs und der Sache, des Subjectiven und des Objectiven, ist mit allem, was aus ihm deducirt werden soll, arger Pantheismus; der katholische Glaube aber hält auf der andern Seite mit allen Händen noch am — Dualismus, und da ist nun guter Rath theuer! Was thun, wenn man den Glauben nicht lassen, das Wissen nicht haben kann? Kurz und gut: hier ist die Alternative nicht zu umgehen, entweder nämlich mit Hegel das Dogma im Wissen pantheistisch aufgehen zu lassen, oder aber sich mit dem altkatholischen Katechismusglauben ohne alles Wissen zu begnügen. Wasser und Feuer mögen sich einmal durch Menschenkunst einen lassen; nicht aber das Hegel'sche Wissen und der katholische Glaube. Nichts desto weniger sind Kuhn und die ihm verwandten Erzwisser Deutschlands zum Zwecke gekommen, haben Hegelthum und Christenthum als „Immanenz des Wissens und des Glaubens" unter einen Hut gebracht und finden all ihre Ungebührlichkeiten, wie sie sagen, schon bei den Vätern und Scho-

lastikern theils prädisponirt, theils auch durchgeführt und abgemacht. Ihre Manier ist aber kurz diese.

Den blinden Glauben an das katholische Christenthum bringen sie ohne Weiteres mit, daran haben sie ihr Material, lassen sich frommgläubige Katholiken benennen, und wickeln sich so von vornherein in den Schein der ächtesten Orthodoxie. Hierauf denken sie dann zweitens auch an das Wissen, durchfuchteln die §§. der Hegel'schen Encyclopädie so lange durcheinander, bis sich in ihnen, wie auf einer Wand, so ein bleicher, ausgemergelter Formalismus des speculativen Prozesses überhaupt ansetzt und bleibhaft versinnbildlicht. Fühlen sie sich aber einmal als lebendige Musterformen der Speculation nach Hegel'schem Schnitte ausgespannt und consolidirt, so werden die starren Dogmen des Glaubens in Fluß gebracht, der Gesammtinhalt des Christenthums zieht ein in den Schematismus des speculativen Schlendrians und das Bastardproduct, aus Nord und Süd zusammengekünstelt, nennt sich „Immanenz des Glaubens!" Daß auf diesem nassen Wege des Wissens der Glaube da und dort und überall in Auflösung gerathe, daß der Katholicismus in dieser Mißgestalt nur noch mißbrauchsweise seinen Namen führen könne, und daß namentlich die pantheistische Seele Hegels sich als das belebende Princip vom Kopf bis auf die Füße herab einnisten müsse, das scheint uns gewöhnlichen Menschen, die wir unsre eigenen Gedanken denken und aussprechen, nur das Wahrste von Allem zu sein. Die katholischen Wisser aber sehen anders, und halten sich gerade für diejenigen, die dem Pantheismus den Garaus gemacht. Sie gebehrden sich aber in dieser Weise.

Der Hegelsche Urgedanke, das Sein = Nichts, und die von dem großen Mann mit unvergleichlicher Consequenz durch alle Instanzen des Concreten durchgeführten Nachgedanken stehen den katholischen Wissern freilich wohl als speculatives Ideal vor Augen; daß sie aber ein solches allumfassendes pantheistisches Princip nicht auf ihren Glauben vereinigen können, das entgeht ihnen auch nicht. Weil sie aber doch nun einmal Wisser sein wollen, und außer Hegel vom Wissen nichts wissen, so stellen sie nichts destoweniger den Hegel'schen Urgedanken, je nach individueller Ausdrucksweise, oben an; schieben dann aber, statt diesen Grundsatz auch mit Hegel'scher Consequenz nach allen Seiten hinaus wirken zu lassen, als gläubige Katholiken bei jedem speciellen Probleme, das sie unter die Hand nehmen, ihr dualistisches Glaubens-

bekenntniß wieder unter, so daß der, der das Treiben für Ernst hält, nicht recht erfahren kann, ob das Blendwerk und die Fopperei dem Wissen oder dem Glauben gelten soll. Den Glauben scheinen sie mit frommer Miene unter allen Vorkommnissen behaupten zu wollen, und sie nehmen ihn als handgreiflichen Talisman mit auf den Weg; kaum aber haben sie sich zum Wissen angeschickt, so bringt sie der erste Gedanke, den sie sich als Formel angelernt, aber als Geist nicht fassen können, in unkatholische Umgebung, und da wissen sie, die Unholden ihrer verborgenen Weisheit nicht zu bändigen. Wie jener Zauberlehrling, der es nach langen Practiken endlich dem Meister abgeguckt hatte, wie er die Geister heraufbeschwöre, aber, einmal in ihre Gesellschaft gebracht, das rechte Wort, sie zurück zu bannen, in sich vermißte. Daher denn das regellose Treiben dieser speculativen Wisser; daher die wunderlosen Anstrengungen durch Capriole aller Art und durch schiefeckige Bocksprünge von dem einen Gliede des jedesmaligen Dualismus auf das andere hin- und herüberzukommen; daher Inconsequenz auf Inconsequenz, wobei bald das Wissen den Glauben, bald wieder der Glaube das Wissen berennt und zu Boden jagt: daher Flickerei auf Flickerei, um die atomistischen Brocken von rechts und links aneinanderzureihen; daher das phantastische, in perpetuirlicher Schlüpfrigkeit auf der Oberfläche herumrutschende Gerede dieser Wisser, daß einem nüchternen Verstande so Sehen wie Hören vergeht. Daher endlich auch die vielen verunglückten Schiefgeburten von Schöpfungs- und Erlösungstheorien, dieser Doppelnaturen des Glaubens und des Wissens, die an Günther's *selbstgedachten* Ideen, wie das Eis an der Sonne, dahinschmelzen, und es immer mehr zur Ueberzeugung erheben müssen, daß *Günther* die von den Halbhegelianern angestrebte speculative Richtung für das südliche Deutschland gefunden habe, gefunden, weil auch er zwar dem Hegelschen Wissen seine Existenz verdankt, aber, *sollicitirt nur und gewollt*, den Pantheismus des Wissens erst in den Dualismus der inliegenden Substanzen auflöfete, und den dualistischen Glauben davon in dem *selbstgefunden* dualistischen Wissen zu Tage stellte.

So sieht es also mit dem Wissen und Glauben des Herrn Dr. *Johannes Kuhn* aus, und wer nur einigermaßen mit den literarischen Erzeugnissen des Herrn *Kuhn* bekannt ist, der wird keine specielle Nachweisungen verlangen. Den minder Kundigen gegenüber glaube ich aber die Pflicht, durch thatliche Belege zu beweisen, nicht ganz außer Acht stellen

zu dürfen; darum folge denn noch eine authentische Erklärung hier an Ort und Stelle. Es heißt S. 13 wie folgt. „Man „sieht aber deutlich, daß die Unmittelbarkeit der Ob„jectivität, wie wir den Vernunftglauben definiren, nichts „anders ist — als das mit seinem Gegenstande iden„tische Wissen desselben. Denn das eben unterscheidet „das unmittelbare Wissen von dem mittelbaren, daß in je„nem der Gegensatz des Seins und Denkens — aufgeho„ben, wogegen in diesem der Gegenstand dem Wissen ge„genübersteht und entgegengesetzt ist. Man darf sich nicht „daran stoßen, daß diese Unmittelbarkeit der Objectivität, „wie sie in der Anschauung und Wahrnehmung wirklich ist, „nur den Anfang, das empirische und subjective Element der „Erkenntniß ausdrückt, daß dagegen das Begreifen das Letzte „und Höchste darstellen und das Subjective und Empirische „der Erkenntniß als — aufgehobene Momente in sich „haben soll." Nach dem oben Gesagten muß ich es nun dem Leser selbst schon überlassen, ob er, ohne sich zu „sto„ßen," an diesen Dingen vorbeikommen könne. Daß der Mund, der die aufgeführten Worte aussprechen konnte, ein Hegelianer auf katholischem Boden sei, darüber kann kein Zweifel mehr sein. Wer aber mit Hegel bei einem „mit seinem Verstande identischen Wesen" sein Heil sucht und auch gefunden zu haben sich einbildet, wer ferner oben an den „Gegensatz von Sein und Denken als aufgehoben," und das hier unten herum auseinanderliegende „Empirische als Momente" jener Uridentität erklärt, der ist, es mag ihm nun lieb oder unlieb sein, mit Haut und Haaren ein — Pantheist, und im wissenschaftlichen Menschenleben, falls er das nicht einsehen könnte, gleich einer Null. Wer in dem hochherzigen Verlangen, im Wissen so eine recht handgreifliche „Unmittelbarkeit der Objectivität" zu erjagen, dem originellen Hegel den allumfassenden ersten Gedanken nachjagt, der hat eo ipso seinen Dualismus zu Grabe getragen, der hat alles nachfolgende Denken auf einmal hypothekarisch verschrieben und vergeben; denn das Denken und das Sein haben sich da von oben herab continuirlich ineinander, der pantheistische Gott ist Alles in Allem, und es hilft kein frommer Glaube mehr und keine Gnade und keine Salbung von Oben. Aber, so fragt vielleicht irgend Jemand, aber wo hat denn Herr Kuhn die oben anstehende „Identität des Denkens und des Seins," die durch den wissenschaftlichen ersten Gedanken erfaßt wird, für Gott aus-

gegeben? An hundert Stellen, und auch an der folgenden S. 16. ff. zu lesenden. „Ausgehend von dem Glauben der Tri„nität, wie die Philosophie von dem natürlichen, „unmittelbaren Gottesbewußtsein, läßt sie (die Theo„logie) denselben nicht bloß sich entwickeln und stellt nicht „bloß alles, was der christliche Glaube im Einzelnen aussagt, „als nothwendige Entwicklung des Begriffs der Trinität oder, „(hört!) wenn dies als eine Construction der Glaubenssätze „aus einem einzelnen, was allerdings nicht möglich ist, sollte „ausgelegt werden wollen" (wie bei Hermes!) „als inte„grirende Momente in der Einheit dieses Begriffs „dar" (und doch nicht mit Hegel aus Einem Satze her„ausconstruirt!?) „sondern sie nimmt auch alle andern sitt„lichen und religiösen Wahrheiten in sich auf als die zer„streuten und gebrochenen Strahlen des einen ewigen Lichtes." Da haben wir ja den Pantheismus, das ἓν καὶ πᾶν, das Alles in Einem in seiner krassesten Gestalt! Oben an steht die Identität des Seins und des Denkens, diese aber ist Gott, der Ausgang für die Philosophie. Die Theologie hat denselben Ausgang nur unter dem Namen Trinität; Wissen und Glauben sind aber da droben in einheitlicher „Immanenz;" das Alles wird dann doch noch keine Construction des speciellen Dogma's aus dem Großdogma hochan, wie bei Hermes, und wie es das Hegelsche Wissen mit Consequenz verlangt; bewahr der Himmel, der Glaube erlaubt das nicht. Was nun aus der „Identität des Seins und des Denkens = katholischen Trinität" durch das Aufeinanderdrücken der inliegenden Factoren geworden, d. h. als „Empirisches" aus dem Centrum des Urseins in die Peripherie herausgerutscht ist, das wird von den philosophirenden und katholisch theologisirenden Sterblichen hier unten für ein „integrirendes Moment des Begriffs" angesehen, und aus allen Ecken und Enden der sogenannten Welt convergiren „die zerstreuten und zerbrochenen Strahlen des einen ewigen Lichtes" wieder in den Fokus des Seins = Nichts zurück. Ein solch einseitiges aus dem pantheistischen Gotte durch den Act des Urwissens herausgedrängtes Moment ist denn auch der Dr. Johannes Kuhn, welthistorisch dem Erdplaneten, und da speciell geographisch der Katheder in Tübingen beschert, bis auch er im Fortgange der Alles ergreifenden Zurückstrahlung wieder nach Hause zieht, um mit den übrigen Momenten dann, ohne weitere Revolte in Gott, den Gottgeist als Hegel'schen Himmel zu constituiren. So

lautet das Evangelium der „Immanenz des Wissens und Glaubens" mit einiger Consequenz auseinandergetreten; aber was sagt denn der Katholicismus zu dieser Apokalypse? Dies ist der zweite Beleg, den ich meinen Lesern vorzutragen habe.

In der vorliegenden Abhandlung, die es mit den philosophischen Erscheinungen in dem Gebiete der Theologie zu thun hat, hat sich Herr Kuhn hoch ins Wissen erhoben, und darum fiel er tief in den Morast des Pantheismus herab; begleiten wir denselben Herrn jetzt auf das Feld der Geschichte, und sehen wir, wie er da die historischen Traditionen zu vertheidigen bemüht ist, so hat er all sein (pantheistisches) Wissen bei Seite gelegt, und er kämpft nun mit den Waffen des katholischen Dualismus! Das ist freilich seltsam; aber es ist doch wirklich. Da nehme ich exempelsweise ein historisches Buch zur Hand, es ist „das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet von Dr. Johannes Kuhn, Mainz 1838," und lese S. 311 des ersten Bandes, wie folgt. „Wir setzen eine „wirkliche Dualität des Natürlichen und Uebernatürlichen, „für unsere Erkenntniß, voraus, und überlassen den „sublimen Standpunct des εν καὶ πᾶν neidlos Andern, in„dem wir denselben nur als Gränze der Erkenntniß be„greifen zu können aufrichtig eingestehen." Ob es nun einem und demselben Denker, wenn man so sagen darf, zustehe, an eine „wirkliche Dualität des Natürlichen und Uebernatürlichen" noch zu glauben, nachdem das Wissen schon die „Gränze" als „absolute Identität" der dualistischen Factoren gefunden und festgestellt, darüber sind wir, die wir nicht auch den Mantel nach dem Winde drehen, ein für allemal entschieden, und darum genug. Den Bastardwissern und immanenten Glaubern geht es aber hier wie den Nachtwandlern und Hellsehenden, die auch nach einander in zwei geschiedenen Sphären des Bewußtseins leben, ohne daß es ihnen gegeben ist, das in der einen Gewußte in die andere mit herüber zu nehmen. So auch operiren diese speculativen Wechselphilosophen in zwei einander unzugänglichen Regionen des geistigen Europa's, indem sie jetzt im Wissen den hohen Norden ausdenken, jetzt auch den Süden durch Glauben erfassen; für die heterogenen Welten in der Einheit des Bewußtseins aber kein Gedächtniß haben.

Endlich ist noch Eine Möglichkeit da, zu der der Leser wohl greifen könnte. Man glaubt vielleicht, Herr Dr. Kuhn und Consorten behaupten mit einer wunderlichen Scholastik,

Philosophie und Theologie hätten verschiedene Sorten von Wahrheit, und so könne der einen wohl gelten, was die andere nicht haben wolle. Bewahr der Himmel, das ist ja eine propositio damnata! Und wo bliebe denn selbst ohne dies noch Raum und Sinn für die adoptirte „Immanenz des Glaubens und Wissens?" Dagegen hat sich Herr Kuhn denn auch sogleich S. 1. verwahrt, wenn er sagt: „Nun „kann aber doch unmöglich das philosophisch wahre dem „theologisch wahren widersprechen; wenigstens hat dies der „positive Glaube ausdrücklich anerkannt und hierin dem Wis„sen mehr eingeräumt, als dieses insgemein jenem zugestehen „will." Das ist nun ganz gut gesagt, aber zugleich die gelungenste Sottise auf die Philosophie und Theologie des Sagenden selbst. Wenn das philosophisch wahre auch theologisch wahr ist, so kann doch ein philosophisch den Pantheismus Wissender nicht nach der Hand wieder als Theologe den Dualismus glauben wollen, es kann dann Niemand die Identität des Seins und des Denkens und auch deren substanziale Diversität in sich vereinigen, etwa wie ein Januskopf, der vorne etwas glaubt und hinten das Gegentheil weiß.

Wir haben bisher die Abhandlung des Herrn Dr. Kuhn nur von ihrer wissenschaftlichen Seite besehen, und das Resultat war kein schwankendes; es ist noch übrig, auch eine Frage an den guten Willen zu stellen, und dann dem Leser das Endurtheil zu überlassen. Etwas unzweideutiges begegnet uns S. 74, wo es heißt: „Wie der Hermesianismus „dem Gesagten zufolge untheologisch ist, so ist er insbeson„dere unkatholisch. Es gibt dem orthodoxen katholischen „Standpuncte zufolge keinen andern Weg zur Wahrheit und „Gewißheit des Glaubens zu gelangen, als den der Gnade. „Der wissenschaftliche Weg setzt die Gnade und das, was „durch sie in dem Bewußtsein des Einzelnen und der Kirche „an christlicher Wahrheit gesetzt ist, im Glauben schon über„all voraus; der Glaube aber ist eine übernatürliche Gabe „und Kraft Gottes sowohl nach seinem Inhalt (übernatür„liche Wahrheit) als nach seiner Form (übernatürliche Ge„wißheit), und ist und bleibt nicht bloß für den gemeinen „Menschen, sondern auch für den Philosophen. Darauf be„ruht auch seine Wirkung, das ewige Leben." Daß der Dr. Johannes wieder nur an sein Wissen denkt und dieses auf den Glauben folgen läßt, sieht jeder; dies wollen wir aber nicht ferner rügen, sondern von der Gnade ist hier die Rede. Und dann darf nicht mehr an bloße Unwissenheit in

Sachen des Hermesianismus gedacht werden; diese hilft, wie die Geschichte jetzt steht, nicht mehr aus. Ein öffentlicher Lehrer der katholischen Theologie, ein Schriftsteller in diesem Fache über die hermesische Angelegenheit hat doch wohl auch die Acta Hermes. gelesen und bei sich erwogen; dann aber kann er, falls er auch die Schriften von Hermes selbst nicht eingesehen haben sollte, den obigen Satz nicht mehr mit gutem Gewissen in die Welt gehen lassen. Das Cap. X. der gedachten Acta erlaubt dies nicht, und daran haben wir genug und gehen weiter im Zusammenhange.

Der Herr Dr. Kuhn hat S. 62 dieses drucken lassen: „Die philosophische Einleitung ist, wie auch ihr „Name sagt, nichts als Philosophie und kann nur inso„weit als unmöglich gelten für die Theologie, als man die„ser ein eignes, von aller menschlichen Erkenntniß und „Weisheit unabhängiges Princip der Wahrheit und Gewiß„heit abspricht und, um es kurz" (und gut!) „zu sagen, die „Offenbarung auf die Vernunft, der Glaube auf das Wissen „baut." Um die ewige Unterstellung des Wissens an die Stelle des Hermesianismus kümmern wir uns abermals nicht; Herr Dr. Kuhn erklärt, daß er einsehe, die philos. Einleitung sei pure Philosophie und noch keine Theologie. Nun aber heißt es S. 82 ferner gegen die von Hermes in der philosophischen, sage: philosophischen Einleitung gegebene Erklärung von Glauben. „So ganz und gar miß„kennt Hermes das Wesen des unmittelbaren übernatürli„chen Glaubens! Ihm gilt außer dem nothwendigen Halten „und Annehmen nichts für unmittelbar (!) gewiß, und al„les andere nur insofern für wahr, als es sich auf jenes „Halten gründet. Von der Wiedergeburt aus dem Geiste weiß „er nichts, und das Wort, welches der Herr zu Nikodemus „gesprochen, kennt er nicht: „„„Laß dich's nicht wundern, „daß ich dir sagte: Ihr müsset von neuem (wieder) geboren „werden. Der Wind wehet, wo er will, und du höreſt sein „Sausen, aber du weißt nicht, von wannen er kommt, „und wohin er fähret."" Und auch du, Dr. Johannes, hörst viel Sausen und Brausen vom Glauben des Hermesianismus, unterscheidest dich aber von der treuen Seele des Nikodemus, daß du wohl weißt, von wannen der Wind kommt, und wohin er fährt. Hast du es ja eben höchsteigen ausgesprochen, daß der Wind aus der philosophischen Einleitung komme, daß diese Einleitung nichts als Philosophie sei, und dennoch interpretirst du an der zweiten

Stelle den philosophischen Glauben der erstern durch deinen kirchlich positiven Glauben, und polterst und lärmst, daß Hermes in der Philosophie nicht von der Theologie zu reden komme! Redet ja Hermes in der philosophischen Einleitung, eben weil sie eine philosophische ist, vom Glauben überhaupt und seinen Bedingungen im philosophirenden Menschengeiste, und warum willst du, der du dies wohl begriffen, jetzt seine Rede nur auf den positiven Glauben applicirren? Oder gibt es nur einen positiv kirchlichen Glauben? Da kannst du dich von den Heiden bekehren lassen, die keine Offenbarung hatten, und doch den Glaubens-Act im Geiste kannten. Cicero sagt: Quod si *geometricis rationibus* non est credi- „turus, quae vim afferunt (durch Gnade!) in docendo, vos „ipsi ut dicitis: nae ille longe aberit, ut *argumentis cre-* „*dat philosophorum*" (Acad. II, 36.). Da hast du einen rein philosophischen und auch einen mathematischen Glauben. Aber die Heiden, meint der Herr Dr., sind nicht Christen? Sind denn die an die philos. Einleitung Glaubenden schon Christen? Und woran glaubten denn die Griechen und Römer, ehe sie von Gnade und positivem Christenthum etwas wußten? — — — Doch dies alles ist noch nicht in Anschlag zu bringen gegen das, was wir jetzt hören werden.

Es ist S. 94 zu lesen: „Was kann deutlicher sein, als „daß nur jener Glaube an Gott, welcher der rechtfertigende „und seligmachende heißt, eine — Gnade Gottes in der „zuvorkommenden Erleuchtung des h. Geistes sei, „und daß somit ein anderer Glaube an Gott vor- „ausgesetzt wird, welcher kein Werk der Gnade „und eben darum nicht der rechtfertigende ist? Die- „ser andere und unvollkommenere Glaube ist nun aber der, „welcher durch die eigenen Kräfte des Menschen gewonnen „wird, wobei wieder zu unterscheiden ist (?!) der lediglich „auf dem Wege der Natur erworbene, von dem, welcher dem „Juden durch sein Gesetz geboten wurde." Wie, Verehrtester, wie, du weißt auf einmal etwas von einem zweifachen Glauben zu sagen, und zwar da, wo es gilt, gegen Bautain die Kraft der sich selbst überlassenen Vernunft zu vertheidigen? Von einem Glauben, der „ohne Gnade und durch die eigenen Kräfte des Menschen gewonnen wird?" Der Herr Dr. Johannes ein Hermesianer? Ein Gläubiger der philosophischen Einleitung? Ja es ist so, es ist wirklich so: was oben gegen Hermes als unkatholisch bekämpft, der Glaube, der rein philosophische Glaube diesseits der Offenba-

rung, der Glaube ohne Gnade und Salbung von Oben, wird hier als das Rettungsmittel gegen Bautain ins Feuer geschickt! Also Bautain oder Hermes, es gibt kein drittes, das ist der Schluß. Aber ach, das wird bald anders!

Es heißt S. 104 wieder so. „Es ist ausdrücklich behaup„tet und vielfach zu erkennen gegeben worden, daß der „Pabst in Straßburg gebilligt, was er in Bonn verdammt „. . . . Mit desto größerem Schmerze muß es uns erfüllen, „wenn selbst Katholiken die schuldige Ehrerbietung gegen das „sichtbare Oberhaupt ihrer Kirche so tief zu verletzen im „Stande sind, daß sie in ein so offenbar falsches und für „sich selbst so unehrenhaftes Urtheil einstimmen. Wer kennt „die katholische Lehre vom Glauben und von der Vernunft „„(katholische Lehre von der Vernunft!),“ und „weiß nicht, daß sie niemals weder die des Hermes war, „noch die des Abbé Bautain? Und liegen die Acten nicht „offen vor zur Belehrung für jeden, dem es um die Wahr„heit zu thun ist? Sind denn die Concilienbeschlüsse von „Orange und Trient verloren gegangen“ u. s. w.? Ja, wohl liegen die Acta vor uns, nicht die Acta conciliorum, die hier nichts zu thun haben und nicht helfen können, wohl aber die Tagsacten, die Acta Hermesiana et Romana! Und wenn man diese Acta öffnet, so scheint die geschilderte Ungebührlichkeit wider den Pabst nicht gar groß zu sein. Oder ist es etwas Ungebührliches, selbst dem Pabste vorstellig zu machen, es könne wohl ein falscher historischer Hermes nach Rom gekommen sein? Und wenn das erwiesen werden könnte, wie stände es dann um die Verdammung? Oder hält der Herr Dr. den Pabst etwa auch in historischen Dingen für unfehlbar, so daß er aus apostolischer Vollmacht wissen könne, er habe den rechten Hermes zu Gesichte gehabt? Und wenn z. B. diese Kuhnsche Abhandlung dem päpstlichen Urtheile untergelegen, wäre es dann eine Unehrerbietung gegen den Pabst, ihm vorstellig zu machen, wie er schlecht berichtet sei, und durch gewisse Acta zu beweisen, daß der Dr. Johannes in Sachen des Hermesianismus weder ein Johannes Baptist noch ein Johannes Evangelist sein könne, daß es ihm vielmehr, wie den andern da, an mittelmäßigem Verstande und an gutem Willen gebreche? Oder verlangt die Ehrerbietung, auch die Falschheit geduldig zur Wahrheit stempeln zu lassen? Freilich wohl in gewissen Systemen, wo der Widerspruch und die Verneinung auch zur Maxime des Handelns geworden, wo auch jede moralische Idee ihre

Tag- und Nachtseite hat und von vorn und hinten gebraucht werden kann, und zwar, um mit ihr bald den gehorsamen Diener des sogen. frommen Glaubens zu machen, bald auch, wenn die Actien steigen und die Kinder dieser Welt den Ton angeben, den freigeistigen Stutzer des speculativen Wissens zu spielen. Gegen die Tartüffe im Leben und in der Wissenschaft haben sich aber die Hermesianer von jeher entschieden, sie haben die Schwäche Schwäche und die Verstellung Verstellung genannt, und sie haben diese Maxime immer noch nicht drangegeben. Aber hinc illae lacrymae!

Ich habe bei der im ersten Theile zur Schau gestellten ewigen Unterschiebung des Kuhn'schen Wissens an die Stelle der Hermesischen Reflexionsphilosophie vorausgesetzt, dem Herrn Dr. Kuhn sei da nur ein Verstandes-Unglück zugestoßen; jetzt muß ich auch mit diesem Theile an den Willen appelliren, und folgender ist der Beweis. Die Acta Hermes., die Herr Kuhn gelesen haben muß, bestimmen cap. XI., und namentlich im Vergleich mit dem auf Günther Gesagten, das Verhältniß des eigentlichen Hermesianismus zu dem speculativen Wissen, und setzen dadurch eine Scheidung zweier Dinge an, die auch dem Oberflächlichsten und Kurzsichtigsten nicht entgehen kann. Das Resultat aber ist nach Elvenich, wie auch ich in einem fort gesagt habe, daß Hermes sich mit dem speculativen Wissen nicht nur nie abgegeben, sondern daß er dasselbe auch für eine überflüssige und nicht besonders hoch zu schätzende intelligente Richtung gehalten habe (p. 153. edit. 1.). Dazu kommt noch, daß unmittelbar darauf a. a. O. die speculative Richtung Günthers der Sache von Hermes zur Vergleichung gegenüber gestellt wurde. Und sehen wir endlich, wie Herr Kuhn seinerseits durch und durch nur Wisser ist, so hatte er wohl am wenigsten Schwierigkeit, der Sache auf den Grund zu kommen, wenn er anders auch — den guten Willen und die beste Absicht gehabt hätte.

Wem aber nach diesen Vorgängen noch nicht Alles hell und durchsichtig geworden sein sollte, wer nach dem Gesagten noch der Meinung ist, der Herr Dr. Johannes Kuhn habe den Hermesisch-metaphysischen Standpunct, als welcher tiefer liegt als alles Wissen, und diesem vorangeht, nur irrthümlich und bona fide mit dem speculativen Wissen verwechselt, für den habe ich noch einen Actenstoß in Bereitschaft, und zwar einen mit triftigen Zeugnissen. Herr Kuhn sagt S. 67. ff. „Der Reflexionsstandpunct, auf welchem sich

„Hermes — durchgängig — bewegt, ist durch alle neuern „Bestrebungen in der Philosophie so vollkommen überwunden „und als unzugänglich allgemein erkannt. Die speculative „Erkenntniss ist durch Schelling und Hegel, wie „weit auch beide ihre wahren Gränzen übersprungen haben „mögen, als die allein philosophische zur Ueberzeugung der „denkenden Zeitgenossen" (im südl. Deutschlande!) „erhoben, und es ist nicht schwer zu begreifen, daß der „Reflexionsstandpunct, auf welchem wie bei Hermes „Wahrheit und Gewißheit als getrennte Momente der „Erkenntniß und beide wiederum im Gegensatze zu der Ob„jectivität erfaßt werden" (Dank dem großen Manne!) „in „der speculativen und philosophischen Erkenntniß negirt(!) „und gleich von vorn herein als untergeordnete Stufe der „Erkenntniß beseitigt ist" (d. h. pantheistisch ineinander geflossen ist). Nun ist aber das Maaß voll, und das böse Treiben läßt auch an allen Ecken und Enden sein hämisch Lästermaul überlaufen. Fragen wir nicht länger, wie es hat werden mögen, daß ein Mann, der mit klarem Bewußtsein den Hermesischen Standpunct als einen Reflexionsstandpunct erkennt, der das speculative Wissen als einen über diesem liegenden höhern Standpunct gesehen, der also zwei zu unterscheidende Dinge wirklich unterschieden hat, fragen wir nicht, wie ein solcher, damit die Anklage doch über etwas klage, hintendrein und zu andern Zwecken die Hegelsche Zeit wieder der Hermesischen unterschieben und letztere dann voll wissenden Unraths und voll Verderbniß für den Katholicismus ausdeuten konnte. Stellen wir nur all das Fragen bei Seite, die Antwort ist mit fester Hand gefunden, und erinnert gar zu grell an den Wolf und das Lamm in der Fabel. Das war ein unglücklich Lamm, das Lamm bei dem Wolfe, denn der Wolf war ein eben so wackerer Jurist, als der Herr Dr. Johannes ein wahrhafter Criticus ist, wenn er den Hermes erst wegen seines dem speculativen Wissen untergeordneten Reflexionsstandpunctes gegen Hegel zu verkleinern sucht, und dann, als eine neue Frage an die Reihe gekommen, von der andern Seite herüberschreit, und nun auch das Wissen in demselbigen Hermes zu entdecken und zu verklagen sich nicht schämt. Den Wölfen, denen im Schaafsverkehre und denen in Schaafspelze, ist es also schlechterdings nicht Recht zu machen, am wenigsten, wenn sie, wie Figura zeigt, mit gutem Appetit auf Abenteuer ausziehen.

Dr. V.

Einleitung in die christkatholische Dogmatik von Dr. Ant. Berlage, ordentl. Prof. der Theologie an der Akademie zu Münster. Münster, 1839. Theissing'sche Buchhandlung.

Obiges Werk trägt zugleich einen zweiten Titel, wonach dasselbe sich als erster Band eines größern Werkes ankündigt, nämlich einer vollständigeren christkatholischen Dogmatik. Außer von denselben Wünschen, welche gemeiniglich die Herausgabe von Handbüchern leiten, war der Verf. von dem speziellen Wunsche beseelt, daß die Freunde und Anhänger des Hermes'schen Systems sie einer nähern Berücksichtigung würdiger machten, in sofern er diese Vorlesungen vorzugsweise mit Rücksicht auf das System von Hermes bearbeitet, und sich es zur besondern Aufgabe gemacht habe, das vom Oberhaupte der Kirche gefällte Verwerfungsurtheil wissenschaftlich zu rechtfertigen. In Betreff der Verwerflichkeit des Hermes'schen Systems kann zwar, sagt der Verf., nachdem das Oberhaupt der Kirche dieselbe so feierlich ausgesprochen hat, und ungeachtet aller gegebenen Erklärungen dabei verharrt ist, bei aufrichtigen Katholiken kein Zweifel mehr obwalten; allein da man noch immer fortfährt, das Oberhaupt der Kirche einer unverzeihlichen Fahrlässigkeit in der Erfüllung seiner hohen Berufspflichten zu bezüchtigen, und schwache Katholiken dadurch nicht selten irre geführt werden, so kann es nicht als überflüssig erscheinen, wiederholt auf eine wissenschaftliche Rechtfertigung des kirchlichen Verwerfungsurtheils zurückzukommen." — In dieser seiner Tendenz trifft somit der Verf. zusammen mit seinem Geistesverwandten, H. Kuhn; vergl. dessen Schrift: „Glauben und Wissen ꝛc.;" und auf diese Kuhn'sche Schrift muß wohl H. Berlage hindeuten, wenn er von einer „wiederholten" wissenschaftlichen Rechtfertigung jenes kirchlichen Verwerfungsurtheils spricht; denn ein anderer Versuch zu einer solchen Rechtfertigung, der nur einige Beachtung verdiente, liegt bisher nicht vor. Was von der Kuhn'schen Rechtfertigung zu halten sei, ist bereits unsern Lesern vorgelegt; mit um so größerer Spannung werden dieselben diesem wiederholten Versuche folgen. Von vorn herein muß es aber auch bei diesem Versuche auffallen, daß es einer Rechtfertigung der kirchlichen Verwerfung der fraglichen Lehren in vorliegendem Falle gar nicht bedurfte, indem es allerwärts bekannt ist, daß alle s. g. Hermesianer

die in dem betreffenden Breve signalisirte Lehre ebenfalls und sehr entschieden verworfen haben; das ist auch dem Herrn Dr. Anton Berlage zur Genüge bekannt; er hat in dieser Beziehung keinen Gegner zu bekämpfen; seine Gegner könnten dann in anderer Rücksicht nur noch diejenigen sein, welche fortwährend die Ueberzeugung hegen und aussprechen, daß die zu Rom als hermesisch bezeichnete Lehre in re et facto nicht die hermesische sei, — und dann könnte die Rechtfertigung des Breve gegen diese wohl nur darin bestehen, daß die verworfene Lehre als wirklich hermesisch aufgewiesen würde; solche Rechtfertigung könnte aber ihrer Natur nach nie eine wissenschaftliche, sondern höchstens eine historische sein, die sich in dem Nachweiß eines Factums als solchen bewegte. Damit steht schon das Berlage'sche Vorhaben etwas seltsam da; seltsamer aber erscheint es noch, wenn man dann erinnert wird, daß nur zwei Lehren bestimmt im Breve bezeichnet, die übrigen nur höchst unbestimmt angedeutet wurden; will H. Berlage die Verwerfung jener beiden Lehren rechtfertigen, so verwendet er seine Mühe ohne alle Noth, weil diese Lehren, wie bemerkt, selbst von den entschiedensten Anhängern des Hermes stets verworfen wurden; will H. Berlage die Verwerfung der nicht bezeichneten Lehren rechtfertigen, woher hat er denn diese kennen gelernt? So muß jeder von vorn herein über den Berlage'schen Versuch denken, und ihn mindestens seltsam finden; — es wird sich indessen im Verlaufe ergeben, daß Berlage so gut wie Herr Kuhn, etwas wesentlich Anderes im Sinne hat, nämlich den Vortrag der christkatholischen Dogmatik nach einem Tübinger Zuschnitt, wobei er denn mehrfach in Hermes auf Gegensätze stoßen muß; diese bekämpft er dann, und das gilt ihm als wissenschaftliche Rechtfertigung des kirchlichen Urtheils gegen das hermesische System. In Betreff der Nachweise unkirchlicher Lehren haben hiernach die Hermesianer von vorliegendem Werke trotz der ausdrücklichen Assertion des Verf. nichts zu erwarten; aber einem neuen wissenschaftlichen Kampf können sie durch ihn sich angetragen finden. — Betrüben muß dann im Obigen die züchtigende Hindeutung auf die noch vielfach erübrigenden Verehrer des Hermes und seines Systemes, daß sie zu den „aufrichtigen" Katholiken von Anton Berlage nicht mehr gezählt werden; daß dieselben „das Oberhaupt der Kirche einer unverzeihlichen Fahrlässigkeit in Erfüllung seiner hohen Berufspflichten zu bezüchtigen fortfahren, so daß schwache Katholiken vielfach dadurch irre

geführt werden.“ Welchen Hermesianer kann das in Wahrheit treffen? Oder liegt darin nicht eine handgreifliche Verläumdung gegen alle s. g. Hermesianer zusammen? Noch Keiner aus diesen, der in der Sache seine Stimme erhoben, hat auch nur ein unehrerbietiges Wort gegen das Oberhaupt der Kirche fallen lassen; Alle haben durch Wort und That die größte Achtung gegen das Oberhaupt der Kirche fortwährend an den Tag gegeben, und mit keiner Sylbe auf eine „Fahrlässigkeit“, geschweige auf eine „unverzeihliche Fahrlässigkeit in der Erfüllung hoher Berufspflichten“ hingewiesen, oder das Oberhaupt solcher Dinge gar „bezüchtigt;“ auch haben sie keine Mühe gespart, um den Verirrungen „schwacher“ wie starker Katholiken vorzubeugen durch eine lange Reihe der ausführlichsten Explicationen. Oder findet Berlage darin alle diese Dinge, daß die s. g. Hermesianer darüber so betrübt waren und diese ihre Betrübniß kund gaben, daß Gregor XVI. durch falsche Insinuationen über Hermes und seine Lehre in einen Irrthum de facto geführt sei? Ist denn solches Dafürhalten und solche Betrübniß etwa anstößig? Man sollte es nicht für möglich erachten, daß hierüber ein Prof. der Theologie an einer gefeierten, und ehedem berühmten Hochschule so sehr sich entrüsten könnte, um ein Halloh gegen Sectirer anzustimmen. Derselbe Pabst Gregor XVI. hat in dieser selbigen Angelegenheit mehrfach zu erkennen gegeben, daß er keinen Anstoß nehme an der Supposition solchen Irrthumes; angesehene römische Theologen haben daran keinen Anstoß genommen und daraufhin sogar eine Revision des Prozesses in Vorschlag gebracht; — oder meint der H. Berlage gar, das in dieser Sache erlassene Breve sei eine solche kirchliche Entscheidung, der man, ohne unkirchlich zu sein, seine innerste Zustimmung nicht verweigern dürfe, und daß es mehr sei, als ein päbstlicher Erlaß, dem man in disciplinarischer Rücksicht solche Folge schuldige, als die s. g. Hermesianer wirklich und allgemein geleistet haben? Die Verehrer des Hermes haben es bisheran nur für ihre Pflicht erachtet, ihren Lehrer rein darzustellen von den ihm zugemessenen Irrthümern; das ist eine Handlung und eine Weise, worin man seit aller Philosophen Gedenken nie etwas Anstößiges gefunden hat, wie das bekannt genug ist; — und bei der großen Achtung, welche H. Berlage gegen Hermes als seinen eigenen frühern Lehrer in Anspruch nimmt, hätte derselbe ohne Zweifel sich selbst an die s. g. Hermesianer anschließen können, ohne den Vorwurf der Unkirchlichkeit auf

sich zu laden, und ohne in die Lage zu gerathen, die wirklichen Verehrer des Hermes der Unkirchlichkeit zu bezüchtigen. Es ist ganz seltsam, daß H. Verlage in jenem Breve eine eigentliche päbstlich-kirchliche Entscheidung sehen will, der man als Katholik unbedingte Zustimmung schuldig sei; das haben selbst die eifrigsten Vertheidiger der Infallibilität des Pabstes über solche Breve's nicht gedacht; und doch wissen wir nicht einmal, ob H. Verlage zu diesen Vertheidigern irgend gezählt sein will; — jene haben die Infallibilität — und damit auf der andern Seite die Pflicht unbedingter Zustimmung — immer eingeschränkt auf Entscheidungen in Glaubenssachen, und dazu auf so informulirte, daß davon in unserm Falle gar keine Rede sein kann. Um uns nur auf Einen vollwichtigen Gewährsmann hierin zu berufen, wollen wir das Urtheil des jetzigen Papstes Gregor XVI. selber anführen, was derselbe ehedem in seinem Werke: „Triumph des heiligen Stuhles ꝛc." als Camaldulenser Mönch und Theologe ausgesprochen hat; S. 458—9 (der deutschen Uebers. Augsburg, 1833) heißt es, daß die für unfehlbar zu erachtenden Aussprüche des Pabstes an mancherlei gebunden seien, unter Anderm daran, „daß der Pabst als Richter entscheide, der den Gegenstand des Glaubens festsetzt, und dem Willen gebietet, den Verstand mit Gehorsam zu unterwerfen; daß die Entscheidung in Ausdrücken abgefaßt sei, welche die Absicht beweisen, den Glaubensact über jenen bestimmten Artikel durch seine höchste Autorität durchaus anzubefehlen; daß dazu gewisse Formalitäten gehören, unter denen die hauptsächlichste darin besteht, den entgegengesetzten Lehrsatz für häretisch zu erklären, oder gegen diejenigen, welche ihn in der Folge noch bekennen sollten, das Anathem auszusprechen. Eine päbstliche Entscheidung also, sagt er, welche diese Formel, oder einen gleichbedeutenden Ausdruck nicht enthält, kann nicht für eine dogmatische angesehen werden, bei deren Erlassung der Pabst von seiner Primatial-Auctorität Gebrauch zu machen gedachte und wollte." Wo in aller Welt ist aber in der Hermesischen Sache von Allem dem auch nur leise die Rede?

Herr Verlage äußert dann wiederholt, daß er durch Vielerlei sei bewährt worden, an die Unfehlbarkeit des Hermes zu glauben, und das eigene Denken aufgebend, ihm bloß logisch nachzudenken. Wiederum eine seltsame Insinuation! Wenn er in seiner Verehrung gegen Hermes so weit gegangen war, daß er an dessen Unfehlbarkeit glaubte,

und vieler Studien in den Günther'schen Schriften und in den Tübinger Hörsälen bedurfte, um davon wieder frei zu werden — wie er S. VIII. bis IX. andeutet, — dann war er wirklich in ein Extrem der Verehrung gerathen, woran noch kein Hermesianer gestreift hatte; daraus würde es aber zugleich begreiflicher werden, warum derselbe nun in ein anderes Extrem gerieth, nämlich das der entschiedenen Bekämpfung und Opposition in Allem. Das Studium der Günther'schen „ungleich geistreichern und tiefsinnigern Philosophie" konnte überdies wohl wenig beitragen, ihn vor dem Glauben an die Unfehlbarkeit des seligen Hermes zu bewahren: denn Günther war kein Gegner von Hermes, und machte in keiner Weise sich ein Geschäft daraus, die Unfehlbarkeit des Hermes aufzudecken: — und dabei mag die Philosophie Günthers voller sein von weitschichtigen speculativen Blicken, als die hermesische Philosophie und Theologie, auch gestehen wir diesen ehrenvollen Werth gern zu, aber an Tiefe und Strenge des philosophischen Beweises steht sie der hermesischen um Vieles nach, so daß es kein günstiges Vorurtheil für die Beurtheilungskraft des Herrn Verlage erwecken kann, wenn er durch Günther'sche Philosophie (welche weit eher christliche Theosophie heißen müßte) vor dem Glauben an die Unfehlbarkeit des Hermes in theologischen Dingen bewahrt wurde. Daß der Aufenthalt in Tübingen viel beigetragen, Verlage's Unbefangenheit zu bewahren, mag seine Richtigkeit haben, wenn man darunter versteht, Unabhängigkeit des Urtheils von der Auctorität des Hermes; in anderm Sinne ist das wieder sehr unglaublich; wir finden nämlich in den Verlage'schen Schriften eine Befangenheit in die Tübinger und namentlich in die v. Drey'sche Denkweise, welche mindestens vollkommen so groß ist, als die Anschließung der s. g. Hermesianer an Hermes und dessen Urtheil; ja wir wissen nicht einmal, ob Herr Verlage auch nur die gehörige Vorsicht angewandt habe, zu Tübingen nicht etwa in ein bloß logisches — geschweige in ein bloß factisches — Nachdenken hineinzugerathen, „gleich als habe man schon das Höchste in der Wissenschaft in Tübingen erreicht," und als könne die Aufgabe eines jedes (jeden) Andern bloß darin bestehen, seine (Drey's) Gedanken wiederzugeben, zum Höchsten sie zu verdeutlichen. S. VIII. Was uns zu unserem Verdachte Anlaß gibt, ist nicht bloß die augenfällige engste Anschließung Verlage's an v. Drey, sondern ist die Angabe des Hrn. v. Drey selber. Wir erinnern uns zum

Exempel der Recension, welche dieser über die Verlage'sche Apologetik der Kirche ꝛc." in der „Theologischen Quartalschrift," Jahrgang 1835, niederlegte, und worin er über große Partheien sich wörtlich so ausdrückte: „Da der Verf. (Verlage) diese Frage im zweiten Abschnitte beantwortet, so schließe ich die Anzeige des ersten Abschnittes mit der Bemerkung, daß dieser Theil der kirchlichen Apologetik durchweg gut durchgeführt ist, besonders sind die biblisch-historischen Momente, auf die es hier ankam, sorgfältig erfaßt und zwar gedrängt, aber mit treffendem Sinne entwickelt. Rez. würde zum Ruhme dieser Ausführung noch mehreres sagen, wenn er darin nicht größtentheils seine Ideen und seinen Ideengang gefunden hätte." Wenn die Hermesianer sich irgend enge an Hermes anschlossen, dann citirten sie ihn wenigstens in dem Angezogenen, um nicht die Plagiarii zu machen; und H. Verlage thut ihnen gegenüber breit, der es so mit den Ideen und dem Ideengang v. Drey's genommen, wie Drey hier andeutet. Noch niedlicher sprach darüber die „Schweizer Kirchenzeitung," worauf wir hier nur beiläufig zurückweisen. — Und was muß man erst darüber und über die ganze Apologetik des Herrn Verlage, und über dessen Unbefangenheit und Unabhängigkeit denken, wenn man die Apologetik Drey's mit der seinigen vergleicht, und in der Vorrede zu jener die Stelle liest, worin v. Drey angibt, warum er die Apologetik nicht früher herausgegeben, und sagt: „was die Rücksicht auf das Publicum betrifft, so hat ein öffentlicher Lehrer heutzutage nicht zu fürchten, daß, wenn er einen guten Gedanken gehabt, oder die Wissenschaft mit neuen Ideen bereichert hat, diese der Lesewelt zu lange vorenthalten bleiben, indem, wenn es seine eigene Hand versäumt, es andere Hände gibt, welche das Geschäft der Bekanntmachung übernehmen, und so hat denn die Lesewelt bereits auch Manches voraus erfahren, was sie in meinem Buche wieder lesen wird, ꝛc." — Diese demnach ziemlich weit reichende Befangenheit in v. Drey'schen Ideen und v. Drey'schen Ideengang ist sicherlich ein genügendes Seitenstück zur Befangenheit Anderer in andere Ideen, so daß Verlage nicht gerade Ursache hätte, auf Letztere so verächtlich herabzusehen, als das in seiner wiederholten Insinuation vom Glauben Anderer an Unfehlbarkeit des Hermes geschieht. Uns bleibt indessen die große Befangenheit Verlage's in einer andern Rücksicht noch auffallender. Er sagt S. IX., daß seine Lehrer in Tübingen „die verschiedenartigsten Richtungen

in der Theologie repräsentirt hätten" bei aller Gemeinsamkeit des Zweckes; wenn diese Richtungen wirklich das waren, was man sonst allgemein verschiedene Richtungen in der Theologie und Philosophie nennt, dann kommt die Einheit des Zweckes, objectiv genommen, jedenfalls in ein großes Gedränge; — doch das wollten wir hierorts nicht hervorheben, zumal da Herr Berlage sich wohl nur unglücklich ausgedrückt hat; allein wie konnte dann eine so große Eingenommenheit für die ganze Tübinger Schule entstehen, als in unserm Herrn Verf. zu Tage kam? S. IX—X. spricht Herr Berlage so, als wenn es nur in Tübingen Mode gewesen, die Schüler zu selbständigem (selbstständigem) Streben zu ermuntern, als hätte Hermes das nicht gethan, während dieser gerade auf nichts Anderes so sehr drang, als auf Selbstständigkeit des Urtheils, und eben so weit von dem „anmaßenden αὐτος ἐφη (ἐφα) entfernt war," als der selige Möhler auch, wie das auch Berlage S. XIII. sehr klar sagt, indem er gesteht, daß Hermes sich recht „derb und herabwürdigend über alle diejenigen ausgesprochen, welche auf alles selbstthätige (selbstständige) Denken verzichteten und ihm blind nachbeteten; ich könnte Aeußerungen hier anführen, wenn mir nicht Rücksichten verböten, welche Jedem einleuchten." Wozu also jene Beziehung auf Tübingen und Möhler? Es scheint uns dabei, als wenn das Actenstück, was Berlage zu diesem Behufe citirt, nämlich ein Brief Möhlers an ihn, gar wenig zu dem beabsichtigten Zwecke wirken wolle, und Herr Berlage jedenfalls besser gethan hätte, dasselbe der Publicität nicht zu übergeben, nicht zwar, als wenn Möhlers Name darunter litte, sondern weil es für Herrn Berlage nicht gerade große Complimente enthält. „Ich verließ deßhalb, sagt B., diese Universität (Tübingen) mit dem festen Entschlusse, meine bisherigen philosophisch-theologischen Ansichten einer strengen Prüfung zu unterwerfen, und diesen Entschluß habe ich treu auszuführen gesucht, als mir im Jahre 1831 an der hiesigen (Münster'schen) Academie der Vortrag der Dogmatik übertragen wurde. Ich habe während dieses ganzen Zeitraums das Hermes'sche System wiederholt geprüft, und bin zu der festen Ueberzeugung gelangt, daß es in seiner ganzen Richtung sowohl, wie auch in Hinsicht vieler einzelnen Lehren die Censur verdiene, die ihm vom Oberhaupte der Kirche ist zu Theil geworden."

Da möchten wir nun fragen: waren die da genannten bisherigen Berlage'schen philosophisch-theologischen Ansichten"

die in Bonn und Münster gebildeten hermesischen? oder wenn es die in Tübingen formirten? Der Zusammenhang deutet auf erstere; und dann hätte Verlage solche Prüfung seiner Ansichten auszuführen sich entschlossen zugleich mit der Uebernahme der Doktion in philosophisch-theologischen Dingen; was hat er dann aber selber vorgetragen, während dieses ganzen Zeitraums — wobei man vermuthlich an die Jahre 1831 bis 1839 zu denken hat —, worin er das Hermes'sche System dergestalt prüfte? hat er vielleicht nur Tübingiana vorgetragen, welche seine bisherigen philosophisch-theologischen Ansichten dann ja auch nicht waren? Und waren diese es dennoch, was hat er denn wiederum vorgetragen; indeß er sie seit 1831 fortan prüfte? Oder hat er vorgetragen, worüber er selber nicht im Reinen war? Wir können diesen passus nicht entziffern. Was dann das gewonnene negative Resultat der langen Prüfung betrifft, so möchte sich ein ähnliches Urtheil wohl auch leicht gewinnen lassen, wenn H. Verlage das v. Drey'sche System eben so der Prüfung unterworfen hätte, statt dessen er nun seine darnach formirten Principien und Ansichten der Prüfung Anderer überweiset. Aber wie sonderbar lautet nicht jene Aeußerung in Verlage's auch deshalb, weil er gefunden zu haben angibt, daß das Hermes'sche System in Hinsicht vieler einzelnen Lehren die erhaltene päpstliche Censur verdiene? Welche mögen doch diese einzelnen Lehren sein, da die päpstliche Censur selbst sie nicht angibt? Oder denkt Verlage an die zwei bekannten Sätze, die, wie er wohl weiß, Hermes selber stets bekämpft hat? Und: Hat denn Verlage jene Ueberzeugung nur in Betreff vieler, nicht in Betreff aller einzelnen hermesischen Lehren gewinnen können? Hat er in Betreff einiger eine gegentheilige genommen, wie steht es dann mit seiner unbedingten Adhäsion an das päpstliche Breve, die er von den s. g. Hermesianern in Anspruch nimmt, und in deren Ermangelung er so verdächtigend gegen sie verfährt? Hat er aber in Betreff der übrigen Lehren kein Urtheil in Absicht auf Verwerflichkeit und Unverwerflichkeit gewinnen können, während einer achtjährigen Prüfung, wo bleibt denn seine Urtheilskraft oder sein kirchliches Wissen?

Was Verlage dann wieder von seiner großen Achtung gegen Hermes sagt, wollen wir auf sich beruhen lassen, zumal da wir wiederum nicht wissen, wie er bei seinen Ansichten über die päpstliche, ebenfalls an die Person des seligen Hermes anstreifende Censur solche ferner retten will; dagegen

wollen wir die Mühe nicht scheuen, seine Leistung einer gründlichen und billigen Beurtheilung zu unterwerfen, wie er sie S. XIII. in Antrag bringt, und halten uns um so mehr dazu veranlaßt, da H. B. nach S. VII. sein Werk der besondern Rücksicht der Freunde und Anhänger des Hermes'schen Systems empfohlen hat. Jedoch soll diese Beurtheilung erst im nächsten Hefte geliefert werden, wobei wir gesonnen sind, uns nicht auf die uns vom Verf. angegebene Berücksichtigung zu beschränken, sondern auch das Werk in seinem wissenschaftlichen Werthe an sich in Betracht zu ziehen.

Handbuch des kathol. und protestant. Kirchenrechts. Mit geschichtlichen Erörterungen und steter Hinsicht auf die kirchlichen Verhältnisse der deutschen Bundesstaaten, namentlich des Königreichs Baiern, von Dr. Sebald Brendel, Kgl. Baier. Apellationsgerichtsrathe, vormals Prof. an der Hochschule zu Würzburg. Dritte durchaus neu bearbeitete und vermehrte Auflage. In drei Abtheilungen. Bamberg 1839. Literarisch-artistisches Institut. gr. 8. 399 S. —

(Schluß.)

Voran steht (§. 22.) die Prüfung der Frage nach der rechtlichen Natur der Concordate. Ihnen wird der Character der völkerrechtlichen Verträge abgesprochen, weil ihnen „gerade die ersten Bedingungen eines völkerrechtlichen Vertrags, vermöge welcher derselbe zwischen zwei einem gemeinsamen Gesetze nicht unterworfenen Gewalten abgeschlossen werden muß," fehlen. Nun erscheine der Papst „hier nicht als eine Macht, sondern lediglich als Kirchenoberhaupt," und es müsse „vielmehr der oberste Bischof in Rom vermöge nothwendiger Rechtsdichtung in Beziehung auf alle katholischen Gemeinden als einheimisch und gegenwärtig erachtet werden, d. h. wenn derselbe auch seinen Sitz in einem fremden Gebiete habe, so bestehe doch keine solche Trennung in kirchlicher Beziehung, wie von Staat zu Staat." Ein Concordat kann allerdings nicht ein völkerrechtlicher Vertrag genannt werden, in so fern man hierbei einen Vertrag zwischen zwei oder mehreren verschiedenen Völkern oder Staaten denkt, weil die Kirche nicht ein Volk und nicht ein Staat ist. Da-

her kann nur gefragt werden, ob es nicht ein dem völkerrechtlichen Vertrage analoger und so nach denselben Grundsätzen zu beurtheilen sei. Obiger Gegenbeweis ist nun dadurch zu Stande gebracht, daß 1) dem einen contrahirenden Theile, dem Papste, die Qualität als Macht abgesprochen wird, weil er bloß Kirchenoberhaupt ist, 2) daß er vermöge einer Rechtsdichtung zum Unterthan des anderen contrahirenden Theiles, des Staatsoberhauptes, wird und daß 3) keine solche Trennung zwischen Kirche und Staat, wie zwischen Staat und Staat behauptet wird. Hat nun aber der Papst, obgleich er bloß Kirchenoberhaupt ist, keine Befugniß, eben als Oberhaupt und Vertreter der ganzen Kirche und einzelner National-Kirchen, mit einem Staatsoberhaupte eine gegenseitig verpflichtende Uebereinkunft zu treffen? Hat er diese Befugniß, wie er sie denn wirklich hat, so fällt der ganze Beweis zusammen. Es erfordert nun aber ferner noch etwas mehr, als eine lebhafte Phantasie, sich den Papst als Unterthan eines auswärtigen Staates, dessen Kirchenangelegenheiten er vertragsmäßig reguliren will, zu denken. Hätte er auch seinen Wohnsitz im Gebiete des mitcontrahirenden Staatsoberhauptes, wäre er dadurch als Kirchenoberhaupt auch ohne Weiteres schon Staatsunterthan? Was die Trennung zwischen der katholischen Kirche und dem Staate angeht, so ist sie eine noch wesentlichere, als die zwischen Staat und Staat. Sie sind nicht nur, wie diese, zwei verschiedene, sondern zugleich auch verschiedenartige Rechtssubjecte, die nie Eins werden können. Es mag nun aber das Concordat ein analog völkerrechtlicher Vertrag sein oder nicht, so ist und bleibt es doch immer ein gegenseitig verpflichtendes Uebereinkommen, das kein Theil einseitig aufheben oder verletzen darf. Allein das eben wollte der Hr. Vf. nicht, sondern ihm den „staatsrechtlichen Character" einer einseitigen Anordnung aufdrücken, welche die Staatsgewalt nach Gutbefinden abändern könnte. „Wie alle Staats- und Umstandsgesetze heißt es, verändert, modificirt oder aufgehoben werden können, und zwar von Seite jener rechtmäßigen Gewalt, welche sie in's Dasein rief, so auch die Concordate;" und das kann sie mit um so größerem Fuge, weil „es bekanntlich die Päpste selbst waren, welche den von ihnen eingegangenen Concordaten nicht nur Verwahrungsmittel entgegengesetzten, sondern auch im Interesse des heil. Stuhls sich davon einseitig zu entfernen kein Bedenken trugen." Ohne diese ganz neue christliche Moral und ohne jene gewaltsame Fiction hätte dieses Resultat bequemer dadurch gewon-

nen werden können, daß dem Papste die kirchliche Obergewalt oder die Rechtmäßigkeit des Besitzes und der Ausübung derselben und überhaupt die Rechtsfähigkeit abgesprochen worden, oder doch geradezu die Behauptung, wovon die Entfernung ohnehin nicht sehr weit mehr war: Kirche und Staat seien einerlei, ausgesprochen worden wäre. Die Schärfe jenes Beweises scheint aber bei dem Hrn. Verf. selbst nicht tief eingegriffen zu haben oder derselben bald wieder vergessen worden zu sein, indem in §. 44 und 45 noch einiges Gewicht auf die Concordate gelegt und die Nothwendigkeit ihrer Abschließung mit dem apostol. Stuhle anerkannt wird. — Das Geschichtliche des kalixtinischen Concordates (§. 23), der Ergänzung (ius regaliae, ius spolii, ius deportus. §. 24); ebenso der concordata nationis germanicae (§. 25), der concordata principum (§. 26) und von dem Wiener Concordate und dessen partiellem Inhalte (§. 27) hätte in gedrängterer und zum Ganzen mehr im Verhältnisse stehender Kürze behandelt werden sollen. — In den §§. 28 und 29 über die französischen pragmatischen Sanctionen und das früher schon einmal (§. 22) besprochene Concordat zwischen Franz I. und Leo X., die ohnehin hier ausfallen mußten, wird „der Aufenthalt oder die quasi Staatsgefangenschaft (sic!) der Päpste in Avignon" wieder in das Gedächtniß gerufen und „des verhängnißvollen Kirchenschisma's" zum dritten Male erwähnt, auch „die Verdorbenheit des päpstlichen Hofes, das Intriguenspiel, die zahllosen mit den Reservationen getriebenen Mißbräuche und Geldspeculationen" nicht vergessen. — Es wird für jeden Besonnenen hinreichen, hier ohne weitere Bemerkungen auszuheben, was von dem Concil von Trient (§. 33) ausgesagt ist: „Allein Beschränktheit, Interesse, Eigennutz und die eitle Hoffnung, durch alte verbrauchte Mittel zum Ziele zu gelangen, gewannen meistens die Oberhand, man fand es bequemer und zusagender, die Reliquien der Vorzeit und Einrichtungen auf entfernte Zustände berechnet zu bewachen und möglichst zu erhalten. Auch scheint weder Kraft noch ernster Wille jene beseelt zu haben, deren Beruf es war, an der Reformation vorzüglich eine heilsame Hand anzulegen." Dieser verletzende Uebermuth ergibt sich noch etwas weiter und dann heißt es davon: „es enthalte eine große Anzahl heilsamer und wohlthätiger Verordnungen; nur seien sie leider weder folgerecht weiter nach Zeiten und Verhältnissen, nach der wandelbaren Natur der Disciplinarbestimmungen entwickelt, noch genau in Ausübung gesetzt wor-

den." — Der Westphälische Friede (§. 34) gehört, wie alle Verträge dieser Art, unter die weltlichen Gesetze, wovon der §. 55 handelt. — Bei Gelegenheit der päpstlichen Protestation gegen jenen Frieden und derselben rechtlichen Würdigung (§. 35) werden auch die Protestationen von Clemens XI. gegen den Altranstädter Frieden 1706 und gegen die kurpfalz-baierische Religions-Declaration 1705, von Pius VI. gegen die Erhebung des ehemaligen Großmeisterthums Preußen zum Königreich; vom Cardinal Consalve gegen die Beschlüsse des Wiener Congresses, „welche (Protestation) in der drei Monate nachher von Pius VII. gehaltenen Consistorialrede eine so feierliche Bestätigung fand, als ob eine apostolische Bulle darüber erlassen worden wäre," in Erinnerung gebracht und zusammengestellt, um zu veranschaulichen, wie „mit unveränderlicher Gesinnung der h. Stuhl bei sogenannten Consistorialreden und sonst gegen alle Verträge protestirt hat, welche ohne dessen Mitwirkung bezüglich auf die katholische Kirche sind geschlossen worden!" — Nach dem Concordat von 1801 und den organischen Artikeln werden, wie diese, auch der Concordate Frankreichs vom 25. Jan. 1813 und vom 19. Juli 1817 verhältnißmäßig zu ausführlich besprochen (§. 42), zumal letztere keine Wirksamkeit erhielten. — Auch der Reichs-Deputations-Hauptschluß von 1803 (§. 43) hätte unter den weltlichen Gesetzen seinen Platz suchen sollen, und wäre noch Manches ausgefallen, wenn bei der Sichtung der Fragepunct im Auge gehalten worden wäre. Das Nämliche gilt vom Wiener Congreß (§. 44) und von der weitläuftigen Interpretation des Art. XVI. der Bundes-Acte über die Gleichheit der christlichen Confessionen in bürgerlichen und politischen Rechten, welche sich vor Eile hierhin verirrt hat. — Als einleitend zu den neuern Concordaten wird (§. 45) berichtet, daß der Fürst Primas 1810, als der Episcopat in Deutschland zu erlöschen schien, durch die Schrift: „der Friede der Kirche," ernste Vorschläge machte; daß die von dem Cardinal della Genga 1808 mit süddeutschen Höfen angeknüpften Verhandlungen nicht zum Ziele führten; da nun weder der Wiener Congreß, noch auch die deutsche B. A. den Gegenstand als einen gemeinsamen erklärten, so blieb es den Fürsten überlassen, einzeln oder gemeinsam zur endlichen Anordnung der kirchlichen Angelegenheiten zu schreiten. So entstand das baierische Concordat vom 5. Juni 1817 (§. 46); die Bulle: „De salute animarum" vom 16. Juli 1821 für Preußen (§. 47), deren Inhalt zu weitläuftig angegeben ist,

da das hier bemerkte an andern Stellen nicht übergangen werden kann; die Bulle: „Impensa romanorum pontificum“ vom 26. März 1824 für Hannover (§. 48); die Bulle: „Provida solersque“ vom 16. August 1821 für die oberrheinische Kirchenprovinz in Folge der Uebereinkunft der betreffenden Fürsten vom 7. October 1818 und die Bulle: „ad dominici gregis custodiam“ vom 11. April 1827 (§. 49). — In den südlichen Provinzen der Niederlande galt das franz. Concordat, in den nördlichen waren Missionen und durch die Uebereinkunft vom 27. Juni 1827 ward das franz. Concordat auch darauf ausgedehnt und sind durch die Bulle: „Quod iamdiu maximis“ vom 17. August 1827 drei Bisthümer darin errichtet worden (§. 50).

In §. 51. wird von den päpstlichen Constitutionen (daß sie nicht von den Edicten und Decreten unterschieden sind, ist unerheblich), von den Rescripten, Bullen und Breven gehandelt, wobei denn die Bullen: „Unigenitus“ gegen die Jansenisten, „Dominus et redemtor“ zur Aufhebung der Jesuiten, „Solicitudo omnium“ zu ihrer Wiederherstellung und „In coena Domini“ speziell in Erinnerung gebracht werden und als Raritäten den Raum von mehr, als einer Seite in Anspruch nehmen. — Die Vergleichung der Entstehung der Canzleiregeln (§. 52) mit jener des edicti perpetui ist gesucht und hinkend; die decisiones rotae romanae ferner begründen zwar „bloß ein Recht unter den Partheien,“ doch ist es nicht ganz richtig, daß sie „gegenwärtig mehr vom historischen als practischen (sic) Werth“ sind; sie sind umgekehrt mehr practisch, als historisch wichtig, in sofern sie Zeugniß geben, wie das Bestehende von dem obersten päpstl. Gerichtshofe zur Anwendung kommt.

Was §. 53. über Gewohnheit gesagt ist, hebt ihre Natur nicht genug hervor und kann zu der Ansicht führen, daß sie gegenwärtig noch eine größere Wirksamkeit habe, als sie hat. Daß sie nicht „mit der Vernunft und Sittlichkeit im Widerspruche stehen darf,“ ist S. 134 gezeigt worden. Dies machte den Schluß. „Niemand soll dasselbe (das Gewohnheitsrecht) der Vernunft und Wahrheit vorziehen,“ überflüssig.

Nach den bischöflichen Verordnungen, den Synodal-, Provinzial- und Stiftsstatuten, die in §. 54 in Kürze erwähnt werden, folgen die weltlichen Gesetze als besondere Quellen des K.-R. §. 55. Wie mag wohl die hier erwähnte „Aufnahme der Kirche in den Staat“ zu denken sein? — Von den ältern Gesetzsammlungen werden nur die Theodosianische

und die Justinianische nebst den Capitularien genannt und gar kurz abgethan. — Die neuern weltlichen Gesetze waren früher an ungehörigen Stellen besprochen und hier wird mehr im Allgemeinen gezeigt, wie „der Umschwung, welcher das gesammte Staats- und öffentliche Leben in den neuern Zeiten nahm, die „sogenannten Religionsedicte und organischen kirchlichen Statuten" veranlaßte; wie ferner „das Eingreifen in die kirchlichen Verhältnisse von Seite der Staatsgewalt;" die „Gegensätze, welche sich durch die denkwürdige Opposition in der katholischen Kirche in unsern Tagen in der Polemik wegen der gemischten Ehen offenbart, und insbesondere wieder den römischen Primat als Schwerpunct des Widerstandes gewählt haben," hervorrief, statt dessen man hier — etwas Anderes erwartet.

Die 5 folgenden §§. liefern die bunte Reihe: von der „besondern Quelle des protestantischen Kirchenrechts" (die symbolischen Bücher, „wodurch man den strengen Lutheranismus eben so consolidiren wollte, wie die Väter von Trient den hergebrachten Katholicismus;" für die reformirte Kirche die confessio tetrapolitana). §. 56; — von dem „vergeblichen Eifer der Reformatoren gegen das canon. Recht (welches in Ermangelung eines besseren in allen Fällen gültig blieb, in weitern es dem nun angenommenen Lehrbegriff und der Verfassung nicht widerspricht) §. 57; — von „den Vereinigungsversuchen der verschiedenen christlichen Confessionen überhaupt" und von der „neuesten Union der beiden protestantischen Confessionen in Deutschland," („der großmächtige Carl V. sah seine Pläne vereiteln; er ging zuletzt in ein Kloster, Luther hatte das seinige verlassen;" die Religionsgespräche zu Augsburg 1530, zu Worms 1540, zu Regensburg 1541 und 1546 blieben fruchtlos, „sie fanden in dem römischen Stuhl ein unüberwindliches Hinderniß;" eben so die Bemühungen des Kurfürsten von Mainz, Joh. Phil. von Schönborn, 1695, des berühmten Bossuet, großen Leibnitz und des Kaisers Leopold I. 1695; Mark. Ant. de Dominicis, welcher die kath. Kirche mit der bischöflichen Englands vereinigen wollte, starb in einem Gefängnisse zu Rom; die Bemühungen des Febronius fanden keinen Anklang und jene Beaufort's blieben in Frankreich ohne Erfolg; „nur ein kleiner Theil der orthodoxen griechischen Kirche hat sich mit der röm. vereinigt," die beiden protestantischen Confessionen vereinigten sich „vorzüglich im südlichen Deutschlande zu einer evangelisch-protestantischen Kirche" 1817 u. s. w.)

§. 58; — von den „Secten überhaupt" (deren es immer bei den Christen, wie bei den Indianern, Juden, Muhamedanern ꝛc. gab, wie man sie behandeln muß und wie nicht; England ist reif daran, auch die Schweiz und Schwaben haben deren viele; die Separatisten in Schweden und Würtemberg, Mucker, die alt und neu Reformirten in Holland; die Supernaturalisten, Naturalisten u. s. w.) §. 59; — von den Herrnhutern, Taufgesinnten, Quäckern, Swedenborgianern" (,,von einer nie ersterbenden, sondern immer wieder neu erstehenden Secte, welche sich bei allen Glaubensbekenntnissen breit macht, soll keine Erwähnung geschehen, nämlich von den Pharisäern, Heuchlern, Tartüffen, Intriguanten, welche gewisse äußere Religionsübungen mit Religion auf bequeme Weise verwechseln, diese bloß als Rechenpfennig, als Erwerbsmittel gebrauchen, in Einem fort Simonie treiben;" die im vorigen §. gegebene Andeutung, wie die Sectirer zu behandeln seien, kommt auch hier, etwas erweitert, wieder vor mit der Lehre für die Geistlichen, ihrer Heerde durch ihr Beispiel vorzuleuchten und „dem Geiste und Gemüthe jene Nahrung zu geben, deren mangelhafte Beschaffenheit durch die Bestrebungen der Secten oft unverkennbar angezeigt ist" (sic!). §. 60. — Dieses Alles über die Quellen des protestantischen Kirchenrechts!

Was der §. 61 als „Literatur des Kirchenrechts" ankündigt, ist mehr eine Uebersicht von der Entwickelung des can. Rechtes selbst und der Geschichte seiner Behandlungsweise als Wissenschaft. — In den folgenden §§. bis 68 über Literatur des K.-R. sind die Hülfswissenschaften und die Hülfsmittel nicht genug von der eigentlichen, in Rede stehenden Literatur getrennt und mangelhaft behandelt. — Die Aeußerung über das Verhältniß des Kirchenrechts zur Dogmatik (§. 68): „Immer aber müssen die Dogmen der verschiedenen christlichen Confessionen von den Kirchenrechtslehrern gekannt, auch genau berücksichtigt werden," bestärkt unsern bis dahin schon geschöpften starken Verdacht, als sei die Dogmatik und die Theologie überhaupt nicht des Hrn. Verf. Freundin. Er hält es für hinreichend, sie zu kennen (nahe oder fern); wir hingegen sind der Meinung, der Kirchenrechtslehrer müsse, um Verstöße zu vermeiden und in das K.-R. eigentlich einzuführen, was die Geschichte allein nicht vermag, sie zu einer ziemlich nahen Vertrauten gemacht haben. Was die Warnung: „Insbesondere ist auch zu erwägen, ob nicht ein neues oder vielleicht umgeformtes Dogma von einer Seite will geltend ge-

macht, oder eine bloße Disciplinarordnung mit diesem Character bekleidet werden," hier besagen soll, können wir nicht deuten. Eben so können wir nicht errathen, wie dieser Gedanke sich mag hierhin verirrt haben: „Was insbesondere die Mittel betrifft, um den kirchlichen Anordnungen Wirksamkeit zu geben, so wird hier die Kirche gegenwärtig größtentheils auf die ihr zu Gebot stehenden moralischen Mittel beschränkt; weil nach Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit der Staat aufhört, ein bloßer Handlanger, brachium saeculare, für Kirchengesetze zu sein, und er nirgendwo anders, als in Folge besonderer Gesetze und im Interesse der öffentlichen Ordnung einschreitet." Hätte der Hr. Verf. nicht so spröde gegen die (kathol.) Dogmatik gethan, sie wäre gewiß so gefällig gewesen, ihn eines bessern zu belehren, der Mühe jener Erwägung zu überheben und in Gesellschaft mit dem Naturrecht mit den Handdiensten des Staates gegen die Kirche näher bekannt zu machen.

Sehen wir hier am Ende der Einleitung zurück; so stellt sich wenig hervor, das darin eine vortheilhafte Ueberzeugung von der vorliegenden Leistung begründen könnte. Das soll uns jedoch nicht abschrecken, das erste Buch: über die Verfassung und Verwaltung der katholischen Kirche im Allgemeinen, noch näher durchzugehen. Die Hoffnung, daß wir nun, mehr auf dem eigentlichen Gebiete des Kirchenrechtes, auch Genügenderes, Gründlicheres und mehr wissenschaftlich Nachgewiesenes antreffen werden, soll uns das Abschreckende benehmen und uns mit frischem Muthe ausrüsten!

Doch! schon auf den ersten Seiten über „die christliche Kirche, das Reich Gottes" (§. 70.) und über „Verschiedenheit der sichtbaren Kirchen" (§. 71.) treffen wir auf Gedanken oder doch Redensarten, die uns anstößig sind. Das Nothwendige über die Kirche und die Verschiedenheit der Kirchen ist bereits in den §§. 3. 4. u. 5 abgethan, oder sollte es wenigstens sein, so, daß Beides hier als sattsam bekannt gelten mußte; dennoch wird hochfahrend von dem Reiche Gottes als einer „der erhabensten Ideen des Christenthums, vermöge welcher alle vernünftige Geister eine mit Gott verbundene große Gemeinde bilden sollen," gesprochen. Da dieses Reich Gottes die Kirche ist, so werden auch die Engel ihr angehören und werden ihre Verhältnisse mit in das K.-R. gehören? Inzwischen ergiebt sich im Verfolge, daß sie ausgeschlossen sind und daß hier jener erhabene Anlauf nichts Anderes besagt, als was die

bekannte Benennung „der leidenden, streitenden und triumphirenden Kirche" einschließt. Wie kommen aber die Leidenden und jene, die schon triumphirt haben, hier zur Verfassung und Verwaltung, oder überhaupt in's K.-R.? — Eben so sonderbar lautet die Phrase und ist in der Vorstellungsweise unrichtig: „diese äußere oder sichtbare Kirche ist der Weg, die Brücke zu der innern geistigen Vereinigung, oder beide, die sichtbare und die unsichtbare durchdringen sich wie Leib und Seele." — Die katholische Dogmatik spricht, als von Kennzeichen der wahren Kirche: von Einheit (in Lehre und Verfassung), von Heiligkeit (an sich, als geheiligt von Gott und durch die Verbindung mit dem Haupte Jesus Christus und als heiligend), von Allgemeinheit (nicht nur ihrer Bestimmung für alle Menschen und alle Zeiten, sondern auch ihrer Ausdehnung nach, wie in der Zeit, als von Anfang an alle umfassend, die sich Christen nannten, und bis zu Ende hin unverändert fortdauernd betrachtet, so auch im Raume) und Apostolicität (als von den Aposteln in der Welt verbreitet und durch apostolische Bischöfe und ein apostolisches Oberhaupt regiert): hier lesen wir: „Als wesentliche Eigenschaften erscheinen die Einigkeit" (sehr verschieden von Einheit, was jedoch am Schlusse des §. wieder gut gemacht wird, als wäre vergessen, was hier gesagt ist), „dann Heiligung des innern Menschen durch Religion und Tugend" (also nicht selbst heilig, auch nicht heiligend durch die Gnadenmittel?): „ferner Allgemeinheit, die sichtbare Kirche, der Abglanz der Seelenreinigung (!), soll sich fortwährend über die ganze Menschheit erstrecken" (darin besteht nicht die Katholicität); „endlich (statt Apostolicität) Freiheit (ganz neu!) nicht Zwang, Gewalt oder Furcht, sondern freiwillige Hingabe und Ueberzeugung soll das Band knüpfen und die Theilnahme bestimmen" (ist dieses Eigenschaft der Kirche?). Es ist beachtenswerth, daß der Begriff von der Kirche nirgend bestimmt, richtig und vollständig aufgestellt ist und daß hier insbesondere das Merkmal der Apostolicität übergangen ist. Nur dadurch war die Behauptung möglich: „sind gleich, wie gezeigt worden, das Wesen der Religion und der Kirchenverfassung sowohl durch die heil. Schrift, als durch die Natur der Sache selbst bezeichnet, so wurde doch die nähere Entwickelung und Durchführung der Zeit überlassen; und seitdem hat man auf verschiedene Weise die von Christus geoffenbarte Religion in das Leben und die Menschheit einzuführen versucht," und

daraus denn die Verschiedenheit der christl. Kirchen abzuleiten. Das streitet mit der kathol. Ueberzeugung, nach welcher die Kirchenverfassung, worauf es hier ankommt, in ihren, von dem Außerwesentlichen wohl zu unterscheidenden, Grundlagen und Gliederungen der hierarchia iurisdictionis sowohl, als der hierar. ordinis, durch Christus angeordnet und durch die Apostel geschlossen worden ist, und keineswegs der Zeit überlassen blieb, und so zwar, daß jede durchgeführte Abweichung eine neue Gesellschaft hervorrufen mußte, die sich immerhin eine christliche nennen mochte, nicht aber die von Christus gestiftete und auf seinen Befehl durch die Apostel in alle Welttheile verbreitete Kirche Christi, die katholische und apostolische war. Auf katholischem Standpuncte ist also die Verschiedenheit der jetzt noch vorhandenen und anderer schon verschwundener Kirchen ganz anders zu erklären, und muß im K.-R. ein ganz anderes Fundament gelegt werden, als hier eingeschoben wird. Die andern Kirchen gehen hierbei freilich anders zu Werke; berechtigt das aber, so ganz Verschiedenartiges in einem Topfe zusammen zu werfen, um einen Extract zu gewinnen, dem die katholische Essenz abgeht, und das, um bequemer zu einer Unterabtheilung in katholische und protestantische Kirche, deren man hier zudem auch gar nicht einmal mehr bedurfte, zu gelangen? So straft sich die Sprödigkeit gegen die Dogmatik und die einseitige Vorliebe für die Geschichte, die schon Manchem den Kopf verwirrten, wenn er sich ohne sichern Führer in ihr Gebiet wagte! — Wie hängt aber mit Obigem zusammen, was in dem nämlichen §. 71. gesagt ist: „Nach dem kathol. System ist es ein besonderer, nach einer bestimmten Reihenfolge abgestufter Stand, welcher mit sacramentalischer Weihe versehen, und von Christus selbst für immer bevollmächtigt, aufgestellt ist. Die Mitglieder der Kirche oder die Gläubigen zu lehren, zu leiten, ihnen die von Christus eingesetzten Gnadenmittel zu spenden, und dieses unter Oberleitung oder dem Primat des römischen Bischofs, um dadurch die Einheit des Ganzen, und die beständige Wirksamkeit für den allgemeinen Zweck des Christenthums sicher zu stellen?" Sollte eine Grundlegung voraufgehen, durch welche das kathol. Gebäude untersucht würde und von selbst darüber einstürzte, oder sind nur verschiedene Auszüge, nicht erwogen und nicht verstanden, zusammengefügt?

Der erste Abschnitt handelt in den 6 ersten §§. von der kath. Kirchenverfassung im Allgemeinen und in den folgenden von den Subjecten der Kirchengewalt.

Die höchste Autorität in der Kirche (§. 72) „hat Christus seinen Aposteln und rechtmäßigen Nachfolgern übertragen.“ Statt der angeführten Beweisstelle „Matth. 16, 15, 18.“ ist Matth. 18, 15—18 zu lesen. „Von dieser Gewalt machten die Apostel theils einzeln, theils in Gemeinschaft Gebrauch.“ „Christus befiehlt den Gläubigen, dieser eingesetzten Kirchenordnung zu folgen.“ Dem Apostel Petrus und dessen Nachfolgern übertrug er den Primat, wofür auf Joh. 21, 15—17 verwiesen und in der Note bemerkt wird: „Unter Benennung Lämmer und Schafe versteht man neue und alte (!) Christen,“ da man doch darunter die ganze Gemeinde, die Lehrenden und Hörenden, die Vorsteher und Untergebenen versteht und nach dem ganzen Inhalte jener Stelle nur verstehen kann. — Dann heißt es §. 73 „von der Natur dieser Kirchengewalt.“ „Hierdurch . . . war zwar eine Kirchengewalt, aber in noch unbestimmten Schranken gegeben und es bedurfte einer langen Zeit, bis sie sich im Leben selbst entwickelte, in die gehörige Thätigkeit versetzte, und bis man endlich nach vielfachen Erfahrungen die kirchliche Autorität selbst wissenschaftlich zu begründen suchte.“ Die Gewalt selbst und ihre Schranken waren nicht unbestimmt, sondern hinreichend bestimmt: die Apostel hatten die Gewalt, welche Christus hatte, ihre Objecte waren genau gezeichnet, ihr Character in Binden und Lösen bestimmt und die Grenzen angegeben: was sie bänden und löseten, sollte auch vor Gott Gültigkeit haben. Es bedurfte ebenfalls nicht gar lange Zeit, bis diese Gewalt sich im Leben entwickelte und in die gehörige Thätigkeit versetzte. Schon einige Wochen nach der Auferstehung des Herrn, während welchen sich die Apostel, der erhaltenen Weisung gemäß, in der Stille beisammen hielten, sehen wir sie ihre Gewalt anwenden und entwickeln. Manche Zwischenstufe und manches Nebengefach ist zwar erst später in den Urbau eingezimmert worden; allein das kommt hier nicht in Betracht und konnte auch eben so gut, wenn es die Herren vom Hause für angemessen gefunden hätten, wieder herausgebrochen werden, ohne daß man sagen dürfte, der alte Bau habe sich entwickelt oder sei eingeschrumpft. Länger freilich, doch ebenfalls nicht gar lange währte es, bis man die kirchliche Autorität wissenschaftlich zu begründen suchte, was auch in Absicht auf sie selbst eben so gleichgültig, als diese Reflexion hier überflüssig und ungehörig ist. Diese Gewalt nun kann, eben als eine, nicht bloß zu lehren und Gnadenmittel auszuspenden, sondern auch zu

leiten und beständig wirksam zu sein, zu binden und zu lösen, formell in ihren Aeußerungen nur als eine gesetzgebende, richtende, aufsehende und vollziehende Gewalt gedacht und daher auch nur so bezeichnet werden. Das Bestimmen und das Verpflichten bei ihren Vorschriften, das Prüfen und Entscheiden in streitigen Sachen, das Aufsichtführen zur Abwehr von Abweichungen und zur Förderung der guten Ordnung und das Nöthigen, wo es erforderlich, durch ihr zu Gebot stehende Mittel, alle diese Aeußerungsformen hat sie mit der weltlichen Regierungsgewalt gemein. Daher werden ihre Thätigkeiten, obgleich Objecte, Zwecke und Mittel verschieden sind, ebenso, und zwar mit allem Rechte so genannt, wie die der letztern, und die Ableitung: „bei dem Umfange und dem Gewicht, welche sie indessen im Laufe der Zeit erhielt, war es natürlich, daß man, indem dieselbe häufig an die Stelle der Staatsgewalt getreten war (?!), und einen wesentlichen Bestandtheil der öffentlichen Ordnung ausmachte, auch auf dieselbe alle Eigenschaften und Verrichtungen der Staatsgewalt übertragen (?!) und sonach von einer gesetzgebenden . . . . Gewalt derselben gesprochen hat," ist sehr unverständig. Inzwischen wird nach einer Anhäufung von wenig zusammenhängenden und nicht richtig angewendeten Sätzen über souveräne Functionen, über Zwangsrecht und evangelische Freiheit in der Kirche, welche alle, wenn sie es auch mehr verdienten, einzeln zu würdigen, uns zu weit führen würde, denn doch endlich aus der Natur der Sache gefolgert: „daher hat man auch auf analoge Weise der obersten Regierung der Kirche die sonst gebräuchlichen Staatsfunctionen beigelegt." Wie hängt das nun wieder zusammen? Excerpte aus den verschiedenartigsten Systemen können nicht ungeschickter zusammengefügt werden! — Hier hätte uns auch, wo von der Natur der Kirchengewalt die Rede war, der Ort zu sein geschienen, bestimmt anzugeben, was hierarchia iurisdictionis und hier. ordinis sei, wie sie von einander verschieden sind, was daran wesentlich sei und was nicht und wie sie zu einem organischen Ganzen in einander greifen, auch was denn Verfassung und Verwaltung und was iurisdictio in specie sei. Statt dessen aber ist bloß „vorläufig" bemerkt, daß eine solche Hierarchie angeordnet sei, und, vorläufig bemerkt, im ganzen Verfolg sieht man sich vergebens nach diesen Dingen um. — In §. 74: „von der gesetzgebenden Gewalt," wird wieder nachgewiesen, daß der Kirche „das Recht der Autonomie, der Gesetzgebung

für die zu ihrem Wirkungskreise gehörigen Verhältnisse" zustehe, dann gelehrt, daß die Anordnungen nicht „im Widerspruche" mit dem Geiste der Vorschriften Christi stehen dürfen (ist das von den Vorschriften der gesammten Kirche oder einzelner Gewalthaber gemeint?); daß schon die Apostel von ihrer Gewalt Gebrauch gemacht (sie warteten also doch nicht lange damit! §. 73 übrigens schon da gewesen!); daß solche Vorschriften Canons heißen (als wäre darüber nicht genug schon aus §. 6 bekannt oder es inzwischen vergessen!); daß das pascere als mildere Benennung der strengern von beherrschen entgegengesetzt sei (als wenn hierüber und über Herrschen „des schnöden Gewinnes wegen" nicht schon in §. 73 bis übergenug Seitenblicke gethan worden wären); daß die kirchlichen Vorschriften in zwei Classen zerfallen und entweder Dogmen (die Gesetzgebung über Dogmen!), oder Disciplinar-Anordnungen betreffen; auch bei letztern ist „jede mit dem hohen Zwecke nicht in Einklang stehende Absicht ausgeschlossen" (wem soll diese Predigt gelten? — vermuthlich dem Papste!); die Disciplinar-Gesetze müssen von den unmittelbaren Obern geprüft und können ohne ihre Zustimmung weder angenommen, noch bekannt gemacht werden (wobei das dictum Gratiani c. 3. D. 4. ausgehoben ist, als wenn es Beweiskraft hätte oder §. 14 vergessen wäre); sie dürfen „mit den wahrhaft göttlichen Religions- und Sittengesetzen, mit den Pflichten einer höhern Gattung nicht in Widerspruch stehen, weder den der Kirche zustehenden Wirkungskreis überschreiten, noch mit den Grundlagen des öffentlichen Rechts, mit den obersten Principien und Bedingungen der gesellschaftlichen Ordnung in Collision sich befinden;" sie sind Mittel des kirchlichen Zweckes und werden, wenn sie ihm nicht entsprechen, aufgehoben, abgeändert oder modificirt. Durch Dispensation oder Begnadigung wird „die Unvollkommenheit der Gesetze in Beziehung auf ihre Anwendung im Einzelnen verbessert (!);" „nimmer mehr aber darf sich die Sache so gestalten, daß die Dispensation sich als Regel darstellt" (obgleich sie die Gesetze verbessert!). So stehen Notizen über Gesetzgebung und Gesetzausführung neben und durch einander, die ohne Nachtheil für das System ausbleiben konnten; sollte aber über Beides etwas aufgenommen werden, so boten sich ganz andere und wichtigere Seiten dar. Aus dem vorgelegten Inhalte kann man schon errathen, daß keiner jener Sätze nachgewiesen ist. Die Beweisführung ist überhaupt, auch auf ganz positivem Boden, ein für allemal

bemerkt, des Hrn. Vf. Sache nicht; er liebt es mehr, von erhabenem Standpuncte herab dogmatisirend etwas zugerundete Sentenzen wie Axiome vorzutragen. — Der §. 75: „von der aufsehenden Gewalt," ist mehr eine Lection für die kirchl. gesetzgebende Auctorität, als Unterricht über geltendes Recht. Der kirchl. Regierung und Gesetzgebung wird dann besonders die Gefahr, ihren Zweck zu verfehlen, gedroht, „wenn die aufsehende Gewalt einseitigen oder von Leidenschaft, Eigennutz und Verblendung dictirten Berichten Raum giebt, wenn sie vor der Evidenz die Augen schließt und das rege Leben nach einer hergebrachten, und für ganz andere Lebensverhältnisse entworfenen Maßstabe bemißt." — In §. 76: „von der richtenden Gewalt im engern Sinne des Wortes" sucht man vergebens den Begriff von Jurisdiction und ihre Abtheilungen; der „Scheidungsprozeß," den man mit der kirchlichen Jurisdiction vornahm und wodurch die Kirche „auf ihren geistigen Boden verwiesen" würde, nahm lebhafter in Anspruch. — Der §. 77: „von der vollziehenden Gewalt," erinnert, (weil es gar zu interessant und für die Kirchenrechtswissenschaft gar zu wichtig erscheint!) wieder daran, wie das brachium saeculare gewöhnlich als Werkzeug der Vollziehung diente;" allein das änderte sich und „so mußte die auf ihren eigentlichen Boden gewiesene Kirchengewalt zur Vollziehung ihrer Anordnungen auch nur die entsprechenden Mittel der Ermahnung, Belehrung, Warnung anwenden." Sie hat zwar außer den Bußen noch die Censuren (bloß diese?); allein diese dürfen, „weil sie Aufsehen erregen und in Folge der herrschenden Meinung zur Beunruhigung und Störung in den Familien beitragen können, selbst ohne Mitwissen der Staatsgewalt, welche ohnehin bei einer etwa hinsichtlich des noch übrig gebliebenen Strafrechts vorkommenden Willkühr den Rechtsschutz zu gewähren hat, nicht in Ausübung gebracht werden." — Die arme Kirche! Ihre Gesetzesvollziehung ist auf Ermahnen und Strafen reducirt und ihre Strafen werden — nur noch in einem Kirchrechte theilweise genannt!

Ueber das Subject der Kirchengewalt wird zuerst vom Papste und seinen Gehülfen (§. 78—111), dann von den Mittelstufen (§. 112—114), von den Bischöfen und ihren Gehülfen (§. 115—135) und endlich von den übrigen Prälaten und Obern in Stiftern und Klöstern (§. 136) gehandelt, welchem sich ein Rückblick und Uebergang (zur griechischen Kirche) anschließt (§. 137).

Der erste dieser Theile liefert uns ein neues Belege von

der unwissenschaftlichen Zusammenstellung der verschiedenartigsten Dinge nicht bloß wieder in einzelnen Sätzen, sondern in ausführlichen Paragraphen. Wer sollte in der Abhandlung über die Verfassungs- und Verwaltungsrechte des Papstes die Abschnitte, und zwar zwischen eingeschoben, suchen: über „die Kirchen- und Staatsverfassung im Mittelalter (§. 82); über „die Unfehlbarkeit des allgemeinen Kirchenoberhauptes und die Unfehlbarkeit der Kirche" (§. 85); „von den (allgemeinen) und den Particular-Concilien (§§. 87. 88.); „von den Stufen der Hierarchie, namentlich von der Hierarchie der Weihe" bis auf die Ordinations-Formel des Ostiarius hin (§. 89); „von der Hierarchie der Jurisdiction, von den Clerikern und Laien" (§. 90); über „die getrennte katholische (?) Kirche zu Utrecht" (§. 104)?

Auf die in §. 72 bereits besprochene, von Jesus Christus den Aposteln und insbesondere dem h. Petrus übertragene und auf die Nachfolger übergegangene Gewalt kommt der §. 78 wieder zurück, was in einem durchdachten und überschauten Systeme nicht geschieht. Die Regierungsform wird als eine monarchisch-aristocratische bezeichnet: „im Primat liegt das monarchische, in den Bischöfen das aristocratische Element:" und doch ist auch jeder Bischof in seinem Sprengel monarchisch verwaltend und sind die Concilien die Provinzial-Concilien sowohl, als auch und insbesondere die allgemeinen hinsichtlich der Verwaltung im engern Sinne, wie der Gesetzgebung, wichtige Organe der Kirchengewalt! Es dürfte also richtiger sein, zu sagen: die Form der Verfassung ist monarchisch, da in jedem einzelnen Wirkungskreise und über dem Ganzen Einer an der Spitze steht, die Form der Verwaltung aber ist theils autokratisch und theils synkratisch. Und diese Kirchengewalt soll in den heiligen Urkunden, (aus denen sie eben vorher nachgewiesen worden war) „bloß in Keimen oder in den ersten Elementen gegeben oder angedeutet" worden sein, was auch schon zu §. 73 besprochen wurde! — Das hier Gelehrte scheint im nächsten §. 79: „geschichtliche Bemerkungen über die Entwickelungen der katholischen Kirchenverfassung," wieder ganz vergessen gewesen zu sein. Hier heißt es: „Die ersten Anfänge der kirchlichen Verfassung gingen natürlich aus dem kirchlichen Gemeindewesen hervor; aus der Gemeindeverfassung schritt man zur Provinzial-Verfassung, und von da in immer größern Kreisen zur allgemeinen Kirchenconföderation." Beweise sind natürlich, wie oben bemerkt, auch hierfür nicht

zu erwarten. Ferner: „Die Apostel, deren Schüler oder Lehrjünger genossen ein natürliches Ansehen, ohne alle gebietende und bevormundende Gewalt:" und doch war die Amtsübertragung von Christus unmittelbar und zwar, wie an ihn von dem Vater, ausgegangen und hatten die Gläubigen nach seinem Befehle der eingesetzten Kirchenordnung Folge zu leisten (§. 72)! In dieser Weise füllt das Gemengsel willkührlich aufgestellter, gemißdeuteter und falscher Sätze von Wesentlichem und Außerwesentlichem über vier Seiten, die einzeln zu beleuchten, uns die Geduld versagt, und deren Anhäufung uns wieder nicht anders, als durch die Annahme erklärbar ist, daß hier ein Auszug aus einem ganz andern Schriftsteller, als früher vorlag.

Der §. 80: „historische Entwickelung des Primats" hält sein Versprechen nicht; er handelt von der Völkerwanderung, von den Gütern, welche die bekehrten Eroberer den Geistlichen überließen, von der durch sie geltend gewordenen Maxime, daß Geistliche durch Geistliche gerichtet wurden (als wenn dies nicht schon vor ihnen hergebrachte Ordnung gewesen wäre!), von dem Verschlungensein des Staats und der Kirche zur Zeit der karolingischen Herrschaft, und daß die Güter und Einkünfte der Bischöfe und Prälaten Lehen wurden, was Alles, dem Systeme unbeschadet, hier ausfallen konnte. — Doch das sind nur Vorbemerkungen zu §. 81: „vom stufenweisen Steigen der Machtverhältnisse der römischen Bischöfe," das denn, nach Art der §§. 12 und 15, in etwas anderer und weiterer Ferne, und was die läppischen Wiederholungen dieser sonderbaren Lieblingsgedanken noch widerlicher macht, breiter getreten, aus bloß äußern Zufälligkeiten erklärt wird. „Der Bischof der Kirche zu Rom, heißt es, trat, nachdem der heidnische Senat christlich geworden war, in die Erbschaft der vom heidnischen Pontificat ausgeübten Rechte und der von ihm besessenen Güter; ohnehin hatte sich daran das Vorbild des jüdischen Oberpriesters geknüpft." Hier sehen wir, statt der Stiftung durch Christus, den Primat aus heidnischen und jüdischen Institutionen entspringen. In §. 11 schien die Nachricht noch als Wahrheit brauchbar: „waren früherhin nach dem römischen Staatsrecht die Kaiser zu gleicher Zeit mit der Würde des Oberpriesters (pontifex maximus) bekleidet, so setzten die christlich gewordenen Kaiser, besonders nachdem die christliche Religion Staatsreligion war, dieses Gewaltverhältniß möglich fort;" hier aber erscheint es angemessener, das Gegentheil zu behaupten und das Pontifi-

cat dem Pabste zu übertragen! — bekannt ist, daß Constantinopel durch den Kaisersitz gewann und das Ansehen des dasigen Patriarchen wuchs: hier hat beim Pabste die entgegengesetzte Ursache die nämliche Wirkung: „die Abwesenheit des griechischen Kaisers erhob den röm. Bischof auch schon als beträchtlichen Grundbesitzer auf eine bedeutende Stufe von Ansehen und Einfluß.“ Wir fragen: wie ist diese sonderbare Erscheinung zu begreifen? und meinen, der Grund müsse in etwas ganz Anderm gesucht werden und der hier angegebene sei eine nicht zu rechtfertigende Dichtung. Doch, fällt dieser auch aus, so sind noch mehrere in Vorrath. „Dazu kam in Beziehung auf die abendländische Christenheit das alte Ansehen Roms, dieser gewesenen Weltstadt; hier allein im ganzen Abendlande gab es einen apostolischen Sitz, ein Patriarchat, welches nur noch mit jenem zu Constantinopel um den Vorzug zu kämpfen hatte.“ Auffallend, daß alle übrige apostolische Sitze und alle Patriarchate sich diesen Vorzug Roms von jeher ohne Widerrede hatten gefallen lassen, daß er von ihnen nie bestritten wurde, wohl aber selbst gegen den Platz Constantinopel nach ihm protestirt worden ist! Hat das Ansehen der verlassenen Weltstadt diese Wirkung hervorgebracht, da doch bei Antiochia eben die Gründung durch den h. Petrus die Ursache seines besondern Ansehens war? Doch, was die verlassene Stadt nicht mehr durch sich allein vermochte, darin unterstützten sie „die nachsprechenden Ueberreste der alten Bildung!“ Was doch Ueberreste nicht zu wege bringen! „Ihre bevorzugte Stellung ferner ward frühzeitig durch die Staatsgesetze verbürgt. So erklärte Kaiser Phokas an Bonifaz III., daß die römische Kirche das Haupt aller übrigen sei.“ Was mochte ihn wohl dazu bewogen haben? Nach §. 80. hatte dies auch schon Justinian (533.) beinahe ein Jahrhundert vor Phokas († 610.) gethan und dabei Const. 7. C. se sum. trinit. (l. 1.) noch erklärt: „ita ut nullo quovis omnino modo *immutaverimus*, *immutemus*, aut *praetergressi simus* eum, qui *nunc usque* coadiuvante Deo servatus est, ecclesiasticum statum, sed in omnibus servato statu unitatis sanctissimarum ecclesiarum cum ipso sanctissimo Papa veteris Romae . . . . cum *ea sit caput* omnium sanctissimorum Dei sacerdotum.“ Justinian fand also dieses Ansehen und dieses Uebergewicht auch schon vor und als von jeher hergebracht! Es muß doch seinen Grund haben, den es in diesen Gesetzen, wie ihr Inhalt selbst besagt, nicht haben konnte! — Bei den merovingischen Haus-

mayern und den Karolingern fand der Pabst noch kräftigern Schutz. „Zacharias wußte den Scrupel wegen Unrechtmäßigkeit oder Usurpation zu beschwichtigen. Pipin war nicht undankbar, er eilte mit Heeresmacht nach Italien, eroberte das Exarchat und die Pentapolis und schenkte diese Eroberung nebst Rom zur Lösung für seine arme Seele dem h. Petrus; sich selbst behielt er jedoch die Landeshoheit bevor. Was Pipin angefangen hatte, vollendete Karl der Große." Entsetzlich! Da sehen wir's, wie die päbstliche Macht groß ward! Daß sie einem verrätherischen Usurpator die Gewissensscrupel wegen des schreienden Unrechts gehoben, machte sie so gewaltig! Leider! daß die Päbste nicht allein Uebels in der Welt angerichtet haben! Das kann uns Katholiken noch trösten. Sodann betrifft dieses die Anfänge des Kirchenstaates und das Ansehen des Pabstes als weltlicher Macht. Endlich erlaube uns der Hr. Verf. auch noch die Frage, ob er diese Verleumdung auch einmal erwogen habe, bevor er sie seinen Geleitsmännern nachschrieb. Woher war dem anerkannt unfähigen Childerich, um von den besondern Umständen abzusehen, ein Recht auf das Königthum erwachsen? Gab ihm schon die Geburt dieses Recht? War er schon vermöge der Erbfolge König und seit wann dies, oder konnte er es erst durch die Volkswahl werden? War einer seiner Vorfahren bis auf Faramund hinauf ohne die Wahl des Volkes König geworden? Wodurch war denn nun die Nation verpflichtet, gerade ihn dennoch zu wählen? Worin bestand dann aber die Unrechtmäßigkeit der Handlung Pipins oder seine Usurpation? Die Entscheidung des Pabstes war also nach den Gesetzen der Franken gerecht und er hatte keinen Scrupel zu beseitigen, als etwa den der verletzten Pietät gegen einen alten, aber abgestorbenen und den Pflichten des Königthums nicht mehr gewachsenen Stamm. — Es ist bekannt, daß die Bischöfe schon im 2. Jahrh. Papae genannt wurden, und daß dieser Titel schon zu Anfang des 6. Jahrh. ausschließlich dem Pabste beigelegt wurde: hier aber erfahren wir: „der röm. Bischof wurde von nun an (seit dem Kaiserthum Karls des Großen) Pabst, Papa, Vater der Gläubigen." — Daß der Einfluß der falschen Decretalen sollte übersehen werden, ließ sich ohnehin schon nicht erwarten. — Gregor VII. schuf endlich „den riesenmäßigen Plan" „einer gänzlichen Weltbeherrschung durch die Hierarchie," dessen Ausführung jedoch „niemals vollständig gelingen wollte." — So war „die democratische Kirchenregierung (die noch kurz vorher, §. 78. eine monar-

chisch-aristocratische genannt wurde) zu einer Central-Monarchie übergegangen!" — Das Resultat des §. 82. über „die Kirchen- und Staatsverfassung im Mittelalter:" daß nämlich die Verfassung des Staates, insbesondere die Eintheilung des Gebietes und der Aemter, Aehnlichkeit mit der kirchlichen hatte, was sie übrigens auch schon Jahrhunderte früher gehabt hat, mehr oder weniger noch hat und wohl noch lange haben wird, ist, wie berührt, hier am unrechten Orte angebracht, und das um so mehr, als es ohne allen Einfluß auf die vorzutragende Lehre über den Primat ist. — Der §. 83: „von dem allmähligen Sinken der Macht der allgemeinen kirchlichen Vorsteherschaft," erinnert uns auch an die Wohlthaten des Pabstthums durch seinen Einfluß auf die Civilisation vermöge „des Zaubers in dem Glauben an eine überirdische göttliche Macht, welche ihren Willen durch einen, wenn gleich menschlichen Statthalter kund gab," welcher Zauber sich auch bei den Kreuzzügen und den großen Bauwerken kund gab, wo Hunderttausende herbeiströmten und durch einen Ablaß belohnt wurden, jedoch nicht allenthalben ausdauerte, auch zur Verfolgung der Ketzer, zur Verbrennung der Juden und Hexen führte. Die „hierarchische Vorsteherschaft" schlang auch ein wohlthätiges Band um die ganze Christenheit. „Allein solche Machtverhältnisse konnten nur eine Zeit lang bestehen." Die ärgsten Feinde hatten sie, so viel sich aus dem bunten und emphatisch entworfenen Gemälde absehen läßt, an der Wissenschaft und an den Mißbräuchen der päbstl. Gewalt selbst. Das große Schisma wird uns, wie von unerschöpflicher Ergötzlichkeit, wiederum vorgehalten und wir werden auf's neue in die Zeiten der Concilien von Constanz und Basel versetzt, um ihrer ja nicht zu vergessen. Gänzlich ward jedoch jene Gewalt nicht besiegt; „sie hatten durch eine lange Reihe von Jahrhunderten zu tiefe Wurzel geschlagen" und „ohnehin hat sie (eine sehr beliebte Constructionsweise!) ihrer Behauptung nach (sic!) eine innere Gültigkeit, eine unveränderliche Dauer." — Solche Dinge scheut sich ein Mann nicht, als kathol. K.-R. der Welt vorzulegen! — Der §. 84: „der Primat des römischen Bischofs nach der gangbaren Doctrin und Praxis," führt uns auch die Frage vor: „ob Rom der nothwendige Sitz des Primates sein müsse," ohne sie zu lösen, was nicht überraschen kann, und tischt uns die Behauptung auf: „In der That fehlt es an einer Bestimmung darüber, an wen

nach dem Tode von Petrus der bloß persönlich und nicht erblich übertragene Primat übergehen sollte."

Hier hatte sich der Hr. Verf. wieder verleiten lassen, zu vergessen, daß er in §. 72 gelehrt (oder nachgeschrieben?) hatte: Christus hat „zur Erhaltung der so wesentlichen Einheit in der Leitung der Kirche wieder einen der Apostel und dessen Nachfolger ausgezeichnet und ihm den Primat übertragen." — Er schließt mit dem Resultate: „Die Anordnung des Primats ist nach christlicher Lehre eine unmittelbar-göttliche; es beruht aber nicht auf einer gleichfalls unmittelbaren göttlichen Anordnung, daß die Bischöfe in Rom Inhaber desselben sind." Ist das Spott oder Ernst? Bis dahin war der Hr. Verf. doch eifrig bemüht, seine Ueberzeugung, daß der Primat nur das Erzeugniß der Umstände, der Klugheit und der geistigen Ueberlegenheit sei, plausibel zu machen! — Was in §. 85 über Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche vorkommt, gehört in die Dogmatik, nicht aber ins K.-R. und ist zu gehaltlos, als daß es einer nähern Prüfung würdig erscheinen könnte. — Nach §. 86: „allgemeine rechtliche Stellung des Primats zur zerstreuten Kirche," ist der Primat in seiner Wirksamkeit nicht ganz unbeschränkt, sondern an sittliche und rechtliche Namen gebunden, und seine Anordnungen werden erst durch die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Bischöfe allgemein gültig. Zum Beweise des letzten Satzes würde nicht auf die Streitigkeiten wegen der Osterfeier und der Ketzertaufe und auf das karthagische Verbot der Appellationen nach Rom (418) hingewiesen worden sein, wenn sie besser bekannt oder erwogen gewesen wären. Was aus den Concilien von Constanz, Basel und Trient zu demselben Zwecke angeführt ist, gehört nicht hierhin; sondern in dem §. 87: „von den Concilien oder der versammelten Kirche und ihrem Verhältniß zum Primat." — Hier nun wird nach einer theils unnöthigen, theils unrichtigen Einleitung über die Entwickelung der Kirchenverfassung aus einer gemeinheitlichen in eine aristokratische, dann aristokratisch-monarchische (die centrale monarchische Form §. 81 ist hier vergessen!), über gleiche Berechtigung aller Mitglieder zu den höchsten Kirchenämtern und über Zulässigkeit der Stellvertretung bei Berathungen, nach diesen Zurüstungen wird das Entstehen der Synoden wieder verhandelt, als wäre darüber in §. 10 noch nichts gesagt worden, zugleich aber so wiederum, daß sich die Grundlagen kaum mehr ähnlich sehen, man auch das Entstehen der Sy-

noden um nichts besser begreift. Hierauf werden alle Hauptpuncte der Theorie von den allgemeinen Concilien, Berufung, Geschäftsordnung, Abstimmung, Leitung, Arten der Beschlüsse u. s. w. besprochen, als handelte es sich nicht um die Rechte des Primates, und von diesem selbst geschieht nur insofern Meldung, als der Papst das Recht hat, allgemeine Concilien zu berufen und darin den Vorsitz zu führen, und daß „die Genehmigung des Papstes, die Bekanntmachung der Beschlüsse durch ihn und ihre Vollziehung bloß theils formelle, theils nothwendige Folgen der Beschlüsse sind." Noch unpassender ist das Detail „von den Particular-Concilien oder Synoden," §. 88 d. h. von den National-, Provincial- und Diöcesan-Synoden hier angebracht. Von dem eigentlichen Fragepuncte erfahren wir auf den vier Seiten bloß: daß es zu den Provincial- oder National-Synoden keiner päpstlichen Bewilligung bedarf und die Vorschriften, daß ihre Beschlüsse der päpstlichen Genehmigung unterworfen werden sollten, nicht bindend seien, vernehmen zugleich die etwas schismatisch lautende Aufforderung: „Europa, und besonders Deutschland, sind inzwischen in mehrere frei sich neben einander bewegende Staaten verfallen (sic!), und die einzelnen in ihrem Kreise befindlichen Kirchen müssen des alten Bandes ungeachtet, welches sie an die gemeinsame Kirchenvorsteherschaft knüpft, mehr oder minder diese Selbstständigkeit der Staaten theilen (um das Glück des in §. 12 hervorgehobenen kraftlosen Sinkens auch einstens mit der griechischen Kirche theilen zu können?), und zwar in allen äußern Dingen, welche das neue öffentliche, bürgerliche und politische Leben berühren." Von dem philosophischen und dogmatischen Talente des Hrn. Verf. haben wir bis dahin schon so viele Proben gehabt, daß wir die in diesen beiden §§. hin und wieder davon gegebenen glauben unberührt übergehen zu dürfen, zumal sie den frühern wie leibliche Geschwister gleichen; doch wollen wir es uns nicht versagen, mit ihm uns wieder zu ergötzen an der Vorführung der Lieblingsbilder von den Concilien zu Constanz und Basel und an den herzerhebenden Gedanken: „überdies gibt es im christlichen Europa allmählig und in Deutschland schon jetzt keine zwingende Staatsreligion mehr;" ferner: „Welche größere und umfassendere Mittel angewendet werden dürften, um den Aufschwung, welchen die Christenheit durch die Civilisation genommen hat (?!), zu leiten, um die Sehnsucht nach einer freiern kirchlichen Bewegung zu befriedigen, um zu gleicher Zeit die

excentrischen Bewegungen der Partheien nieder zu halten, dürfte zwar nicht zweifelhaft sein, wenn man auf die erfolgreiche Wirksamkeit jener ausgezeichneten Kirchenvorsteher hinblickt, welche es verstanden, in das rollende Rad der Zeit zu greifen; aber es könnte auch leicht das Gegentheil eintreffen, und dabei die Rückkehr oder das Bestehen auf zum Theil veralteten oder erstorbenen Maximen und Formen von Seite der Factoren der Kirchengewalt, die fortgesetzte Negation jeder Reform, das Uebergewicht erhalten!" Dieses Alles verstehen wir zwar nicht recht, und noch weniger, wie es hier auf's Tapet kommt; doch errathen wir seinen dunkeln Sinn und desto mehr füllt es Brust und Kopf! Denn das ist ja schön und geistreich, daß der Wissenschaft die Trockenheit benommen und der Phantasie, wenn auch mit wenig Verstand, desto besser, etwas Luft gelassen wird! — Am Schlusse des §. 91 über „die doppelte Eigenschaft des Papstes als höchsten Kirchenvorstehers und weltlichen Beherrschers," gibt der Hr. Verf. nach einem Fingerzeige auf das dortige „Heer von Müßiggängern und Bettlern, die verödete und ungesunde Campagna," das Geständniß ab: „allein dieser Gegenstand gehört nicht in das Kirchenrecht." Freilich, wie manches Andere nicht! Warum hat es denn doch den Platz gefüllt, da Besseres und Gründlicheres erwartet werden durfte? — In §. 92: über „das Papal- oder Kurialistische System und seinen Gegensatz," das Episcopal-System, ist das Wesentliche von dem Außerwesentlichen nicht geschieden, daher beides unklar und nicht überzeugend behandelt. Die Glanzpuncte: die große Kirchenspaltung und die Concilien von Constanz und Basel figuriren abermals! — Man wird der Wiederholungen auch bei der besten Laune endlich bald müde! — Unter der Aufschrift: „Von den Ehrenrechten des Papstes," ist §. 93 bemerkt, daß es keinen besondern Primat der Weihe gibt, er aber wohl, durch besondere Ehren- und Jurisdictionsrechte ausgezeichnet" ist, worauf es dann heißt: „In erster Hinsicht erscheint der römische Bischof als Oberhaupt der gesammten Kirche." In welcher Hinsicht? Ist der Papst nur vermöge eines Ehrenrechtes das Oberhaupt der Kirche? — Er ist ferner Patriarch des Abendlandes, Primas von Italien, Metropolit der römischen Provinz, röm. Bischof und endlich auch — Pfarrer an der St. Peterskirche! Hier war also noch nicht überdacht, oder doch nicht gegenwärtig, was in §. 133 vom Pfarrer gelehrt wird! — Hierauf sind die äußern Ehrenzeichen und üblichen

Ehrenbezeugungen jedoch ohne Sonderung und die Titel angegeben. Die Formalitäten der Diplomatie gehören nicht in das K.-R. und die Beschränkungen der Correspondenz der Unterthanen der verschiedenen Staaten eben so gewiß nicht zu den Ehrenrechten des Papstes. — „Von den wesentlichen Jurisdictions- und Regierungsrechten des Papstes §. 94 werden hervorgehoben: das Aufsichtsrecht (durch Berichterstattung oder besondere Missionen) über Lehre, Liturgie und Disciplin; das ius devolutionis; er ist tutor und vindex canonum, darf aber keine neue Glaubenslehre aufstellen (!), doch kann er bei Streitigkeiten in Sache der Lehre interimistisch das Geeignete verfügen; die Disciplinarordungen werden nur mit Zustimmung der betreffenden Kirchen verpflichtend und sind dem landesherrlichen Placet unterworfen, bei welcher Gelegenheit das Curialistische und das Episcopal-System wieder so ausführlich zur Sprache kommt, als wäre der §. 92 nicht eben abgethan worden; er hat in Streitigkeiten rein geistlicher Natur die letzte Entscheidung (ein wesentliches Primatial-Recht?), welche jedoch nach der deutschen Kirchenverfassung nur durch bestellte iudices in partibus gewonnen wird: er besitzt das Dispensationsrecht, das aber nicht in „Willkühr ausarten" und nicht „fremdartigen Zwecken huldigen" darf (man vergl. hiermit den §. 74), auch sollten die Bischöfe hierin nicht so beschränkt sein; ihm steht das Recht zu, die Kirche zu vertreten, wovon aber nicht ein Gebrauch zu machen ist, daß man davon sagen kann, wie es ehedem von den Contrahenten Franz I. und Leo X. (hiervon hatten wir so lange nichts mehr gehört und es ist doch an sich und für unsere Wissenschaft, namentlich an dieser Stelle, gar zu interessant, als daß sein Andenken nicht wieder müßte aufgefrischt werden!) in Frankreich hieß: diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem," und daß sich das Oberhaupt „als politisches Werkzeug, als bloßes Polizeimittel, als Vogelscheuche" gebrauchen lasse (ein wie kindlich wohlmeinender und ehrerbietiger Rath!); er wird auch als Staatsoberhaupt „ein Muster einer ächt christlichen Staatsverwaltung aufzustellen haben" (als wesentliches Primatial-Jurisdictions- und Regierungsrecht?). — Von „den zufälligen Primatial-Rechten" wird die canonische Institution der Bischöfe in §. 95, von den frühesten Bischofswahlen anhebend, auf 6 Seiten besonders und ausführlich verhandelt und gezeigt, wie dieses Reservat entstand und wie es von den Päpsten zu verschiedenen Zwecken gemißbraucht worden

ist und gemißbraucht werden kann; — in §. 96 die „Versetzung der Bischöfe, Bestätigung ihrer Gehülfen, ihre Beeidung," welche letztere uns mit unverhältnißmäßiger Weitläufigkeit auf drei Seiten beschäftigt, damit uns klar werde, der von den Bischöfen zu leistende kirchliche Eid sei unpassend, mit dem Staatseide unvereinbar und müsse zeitgemäß abgeändert werden; — in §. 97 die „Abdankung, Entsagung, Abtretung und Absetzung der Bischöfe" (welches päbstliche Recht „das Recht der Staatsgewalt nicht ausschließt: „die Bischöfe wegen Staats- oder gemeiner Verbrechen in Untersuchung zu ziehen"); gelegentlich wird hier auch die Errichtung neuer Bisthümer und ihre Innovation erwähnt; — in §. 98 die „fernern päpstlichen Reservate," die liturgischen Anordnungen, die Einsetzung der Feiertage, die Heiligsprechung, Prüfung der Reliquien, Bestätigung religiöser Orden (deren Einführung selbstredend „heutzutage außer der landesfürstlichen Genehmigung auch die Gutheißung des ordentlichen Bischofs" erheischt); — in §. 99 die „Berufungen oder Appellationen nach Rom" in ihrem Verlaufe bis zu den Abstimmungen über die iudices in partibus und zur Leopoldinischen Wahlcapitulation (in §. 94 gehörte dieses Recht zu der wesentlichen!); — in §. 100 die „Beschränkung der bischöflichen Gerechtsame durch neu erworbene Primatialrechte, namentlich durch Reservationen, Exemtionen und Facultäten-Ertheilung" („es wird in Rom als practisches Princip angesehen, die Amtsbefugnisse der Bischöfe nach Belieben erweitern oder vermindern zu dürfen;" darauf gründet sich die Ertheilung der Quinquennal-Facultäten, die gar „kleinliche Beschränkungen der Jurisdiction der Bischöfe" und „nutzlos" sind; — bei den Exemtionen „brachte die Zeit selbst eine Reformation hervor, welche zugleich andeutet, daß alle durch die Zeit geschaffenen Institutionen in ihren einzelnen Abschnitten einer Revision unterstellt werden sollten.") — Den meisten dieser Gegenstände ist eine für die Stelle, welche sie hier einnehmen, unverhältnißmäßige Ausführlichkeit geschenkt und wird das darüber Vorgetragene im Verlaufe des Werkes wiederholt werden müssen. — Die „allgemeinen Rückblicke auf die verschiedenen Primatialrechte" §. 101 liefern das Resultat: hinsichtlich der zufälligen Rechte „hange es stets von der Zulassung der einzelnen Kirchen, welche sie betreffen, ja der Fürsten selbst ab, sie aus Rücksicht auf das gebotene allgemeine Wohl auch gegen den Willen des Papstes (invito licet pontifice) entweder gänzlich auf-

zuheben oder auf eine mehr zuträgliche Art zu begränzen." — Das Project der Durchführung der „Idee eines selbstständigen deutschen Patriarchats dem röm. Stuhl gegenüber" (§. 102 u. 103) wird mit Recht ein „gewagtes" und „unpractisches" genannt, und doch nimmt es über 7 Seiten ein! Es gehört in die Masse der Projecte der Neuerer, welche Dinge verbessern wollen, ohne sie zu kennen, und verdient höchstens in einer Note eines Kirchenrechts als ein curiosum erwähnt zu werden. — Soll es vielleicht in Verbindung mit der Geschichte von der „getrennten katholischen Kirche zu Utrecht" §. 104, die, sonderbar genug, eine „katholische" genannt wird, obgleich sie eine „getrennte" heißt und von ihr gesagt ist, sie sei „von der katholischen Kirche ausgeschlossen," — soll dieses Alles etwa einen Wink geben, wie man sich von Rom lostrennen könne und möge, oder soll es dem apostol. Stuhle ein leise warnender Fingerzeig sein auf die Dinge, die sich da ereignen könnten? Letzterer wird seine Wirkung verfehlen und Ersterer wird von der bessern Kenntniß der Gebildeten mit Lächeln zurückgewiesen werden.

In der Abhandlung von den päpstlichen Gehülfen (§. 105 — 111) ist zuerst Rede von der röm. Curie und dem Cardinals-Collegium, von der Bedeutung der erstern und Entstehung des andern und von der Ernennung der Cardinäle (§. 105); — ferner (§. 106) „von den besondern Rechten der Cardinäle" deren wichtigstes die Papstwahl ist, wobei die Note angiebt, daß unter den 260 Päpsten, deren 216 Italiener, die übrigen aus andern Ländern gewesen sind, und hinzufügt: „Diesem nach scheint der Kirchenstaat mit dem Papstthum den Italienern zu gehören. Jedenfalls bleibt es im heutigen Europa, wo das System einer erblichen Monarchie herrschend ist, eine Anomalie, daß das Oberhaupt eines weltlichen Staates zweiten Ranges und der katholischen Kirche von einem privilegirten Wahlcollegium ernannt wird, besonders da das ehemals eine parallele bildende curfürstliche Wahlcollegium mit dem heil. römischen Reich verschwunden ist" — (als wäre die Rede von europäischem Staatsrechte und Alles eine Anomalie, was Jemanden so zu nennen beliebt!); — §. 107: „von den päpstlichen Commissionen, oder den vorzüglichsten Congregationen," wo das Breite über die Censur, den Index und das landesherrliche Placet die Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Gegenstande abzieht, als wenn nicht noch anderwärts davon gehandelt werden müßte. Die Aeußerung über Hermes in der Note

„er gieng vom Zweifel aus und baute endlich die theologischen Lehren auf eine Art von Vernunftnöthigung, oder categorischem Imperativ nach Kant, um ihnen zugleich als Postulation der Vernunft nach dem Zeitgeschmack Eingang zu verschaffen," zeigt aufs Neue, wie wenig der Hr. Verf. Anstand nimmt, über Dinge und Werke zu urtheilen, die er nicht kennt, oder doch nicht versteht; — §. 108: „von den übrigen päpstlichen Regierungs- und Justizstellen" (Datarie, Pönitentiarie, apostolische Kanzlei, rota romana, signatura iustitiae, signat. gratiae und secretaria apostolica); — §. 109: „von den zur römischen Curie gehörigen Prälaten" Tresoriere, gobernatore di Roma, maior domus und die Prälaten di fischetto, — sind sämmtlich weltliche Aemter und gehören nicht hierhin); — §. 110: „die Organe des heiligen Stuhls zu seiner Vertretung nach Außen. Die päpstlichen Legaten, Nuntien, Internuntien und Vicarien" (eine geschichtliche Uebersicht dieser Stellvertreter von den apocrisiarii oder responsales an bis auf die Nuntiaturstreitigkeiten in der neuern Zeit); — §. 111: „von der heutigen Stellung der päpstlichen Gesandtschaften:" Legati dati oder missi und Legati a latere, Nuntien, Internuntien, Agenten, die Missionen und Missionsprediger (die also auch zu den Gesandtschaften gehören?); die Einleitung macht uns etwas mit den „diplomatischen Künsten" des röm. Hofes bekannt, doch war „die befolgte Politik nicht immer jene, deren Geheimniß uns Machiavelli in seinem Fürsten aufdeckt."

Die Mittelstufen der Hierarchie: 1) die Patriarchen, Exarchen und Primaten, 2) die Metropoliten oder Erzbischöfe werden §. 112 u. 113 kurz durchgegangen und §. 114 die Exemtionen von dem Metropolitanverband angegeben.

Die §§. 115—134 handeln von den Bischöfen und ihren Gehülfen. — Nach der katholischen Lehre ist nicht bloß die bischöfliche Gewalt selbst, sondern auch die Uebertragung derselben durch die Weihe oder Consecration göttlichen Ursprunges, wovon wir hier (§. 115) das Gegentheil erfahren: „die Uebertragung an ein bestimmtes Subject, heißt es, und die Art dieser Uebertragung selbst ist menschlichen Ursprungs." — Die Obliegenheiten und Befugnisse des Bischofes sind ohne System und erforderliche Sonderung vorgetragen; besondere Aufmerksamkeit ist der Prüfung päpstlicher Bullen und Breven gewidmet; „sie betreffen ohnehin meistens Disciplinaranordnungen, denn neue, Glaubenslehren ist der heil. Stuhl weder zu erlassen (!) befugt, noch steht ihm gebietende au-

thentische Auslegung (?!) von solcher zu. Bei Disciplinarstatuten fragt sich vor Allem, ob sie mit den hergebrachten Gewohnheiten, mit gebietenden Bedürfnissen der einzelnen Kirchengemeinden können in Einklang gebracht werden u. s. w." (Wer glaubt sich nicht wieder in die §§. 74 u. 94 versetzt? Oder traut der Hr. Verf. allen Lesern ein so kurzes Gedächtniß zu?) — „Die Exemtionen von der bischöflichen Gewalt" (§. 116) hatten verschiedene Anlässe; sie selbst gaben „zu der im besondern Sinne sogenannten lex dioecesana Veranlassung" (als dem Rechte, gewisse Abgaben zu erheben); — daß und in wiefern der Bischof an seinen Rath gebunden sei, ist nicht genau angegeben und nicht nachgewiesen. — §. 117: „Von den persönlichen Eigenschaften der Bischöfe und ihren Ehrenrechten," Präconisirung und Consecration; — im Alter sowohl, als in der Zeit, binnen welcher die Consecration vor sich gehen soll, ist zuweilen dispensirt worden und „man sieht, daß . . . auch die römische Curie bisweilen von einer Art von Omnipotenz Gebrauch macht, oder machte." — In §. 118: „von der Stellung der Bischöfe nach den neuesten Concordaten und Uebereinkünften mit dem heil. Stuhl," ist das bayer. Concordat besonders berücksichtigt und in §. 119 sind die bei dessen Ausführung erhobenen Umstände noch speciell besprochen. — Unter der Aufschrift: „noch einige äußere Verhältnisse des Episcopats" spricht §. 120 von der Einwohnerzahl des Kirchenstaates und der Anzahl der Erzbischöfe und Bischöfe (zus. 76), da Oestreich nur 13 Erzbischöfe und 70 Bischöfe, Preußen 2 Erzbischöfe und 6 Bischöfe zählt; ferner von der Eintheilung und Begrenzung der Bisthümer Baierns; von der oberrheinischen Kirchenprovinz, von den Rechten des dasigen Metropoliten und der Bischöfe und von ihrer Communication mit dem Kirchenoberhaupte; von dem äußern Range und sonstigen Verhältnissen der Bischöfe. — Der §. 121: „von den Annaten oder Taxen für die canonische Einsetzung und Bestätigung der Bischöfe," verschafft uns wieder das Vergnügen, an die Päpste zu Avignon und an die Concilien von Constanz und Basel erinnert zu werden und wieder zu lesen, was wir aus dem §. 27 aus dem Wiener Concordat mochten vergessen haben.

Im §. 122 „von den bischöflichen Verwaltungs-Organen, insbesondere von den Capiteln," ist in Betreff der Entstehung der Capitel aus den Presbyterien, als Rath oder Senat, von c. 7. C. 16. q. 1., weil es von Mönchen handelt, und von c. 6. C. 15. q. 7., weil es von Untersuchungen

und Bestrafungen der Geistlichen handelt, nicht der gehörige Gebrauch gemacht; es kann daraus nämlich nicht gefolgert werden, daß der Bischof ohne Zustimmung oder Rath seines Presbyteriums in der Verwaltung nichts Wichtiges vornehmen dürfte. — Nach einer kurzen Geschichte der Capitel §. 123: „Blicke auf die Verfassung der alten Domcapitel," und in §. 124: „die heutigen Domcapitel," kommt der §. 125 auf die „Rechte der Capitel bei Erledigung oder Verhinderung des bischöflichen Stuhls," unter denen das Recht der Bischofswahl das wichtigste ist. Es wird §. 126 am ausführlichsten behandelt und bleiben die gewaltsamen Eingriffe der Päpste dabei nicht unberücksichtigt. Hier wird auch die Frage, ob der Wahl oder der landesherrlichen Ernennung der Vorzug gebühre, in Erwägung genommen und neigt sich die Entscheidung zur letztern. — Der §. 127: „Organismus der neuern Domcapitel und ihre Besetzung," liefert auch die Ausstattung (Dotation) der Bisthümer in Baiern und Preußen und schließt mit dem Wunsche, „daß auch den Seelsorgerstand ein günstiges Loos treffen möchte." — In §. 128: „Von den bischöflichen General-Vicaren," ist, was von dem General-Vicar (Vicarius in spiritualibus Generalis) wahr ist: daß nämlich „der ihm gegebene Auftrag erlischt mit dem Tode des Bischofs, oder wenn solcher seine Jurisdiction verliert," unrichtig auch von dem Weihbischofe (Vicar. in pontificalibus gener.) behauptet. Jener hört damit auf, zu sein, dieser bleibt, was er ist, sonst verstände es sich ja auch nicht von selbst, wie §. 125 lehrte, „daß der Weihbischof andere Weihverrichtungen, wie Ertheilung der Firmung u. dgl. immerhin aus Auftrag des Capitels vorzunehmen berechtigt sei." — §. 129: „von den Coadjutoren," ist nicht erwähnt, wie ihre Bestellung vor sich gehe. — Nach „der bischöflichen Verwaltungsstelle oder der bischöflichen Curie" (General-Vicariat, Consistorium oder Ordinariat, wobei das über die Instanzen in Disciplinarsachen und Ehestreitigkeiten Vorgetragene für die Abhandlung über die Jurisdiction hätte aufbewahrt werden können) §. 130 und „den Landdecanaten" (Entstehung und Wirkungskreis, landesherrliche Bestätigung der Decane) §. 131, wird §. 132 zu „den Capitelssynoden oder Pastoralconferenzen" übergegangen. Beruhen sie auf dem Repräsentativ System (!) der alten katholischen Kirchenverfassung? Von ihnen wird eine dienliche Anleitung „für die Verbesserung der kirchlichen Zustände" erwartet. Diese Erwartung kann insofern gehegt werden, als sie sich beschränkt

auf eine Verbesserung der Zustände nach der bestehenden Kirchenverfassung. — „Von den Pfarrern" §. 133 lautet es etwas sonderbar: „auch die Bischöfe waren ursprünglich Pfarrer," sie „erheben sich aber über die entstandenen Nebenkirchen!" Ganz neue geschichtliche Forschungen! — Es ist wohl nur ein Versehen im Ausdrucke, wenn von den Gläubigen gelehrt wird: „nur einmal im Jahre soll das Sacrament der Buße und des Abendmahls in der Pfarrkirche empfangen werden;" sie dürfen und sollen es sogar öfter dort empfangen. Uebrigens läuft Kirchliches und Räumliches durcheinander. — §. 134 erwähnt noch „der Purification der Pfarreien," d. h. der Ausscheidung der Nichtkatholiken vom Pfarrverbande, und §. 135 der „Gehülfen und Vicare der Pfarrer." — Mit „den übrigen Prälaten und Obern der Stifter und Klöster" schließt §. 135 die hierarchische Reihe.

Der „Rückblick und Uebergang" §. 137 macht darauf aufmerksam, wie man nun von unten aufsteigend erkennen könne: „wie von den anfangs einfach organisirten Gemeinden (wie einfach denn und wie lange? Bevor Gemeinden gebildet waren, waren sie freilich noch sehr einfach organisirt!) die in so viele Theile zerfallende große Christengemeinde ausging" und „wie im Verlaufe der Zeit jene große, zuerst aristocratisch (früher hieß es am liebsten: democratisch), dann mehr monarchisch geformte Verbindung hervortrat, ferner wie die große Association . . . . besonders durch den organisirenden Geist und Einfluß des römischen Stuhls . . . ihre gegenwärtige Organisation erhielt." — „Aber der Gang der Geschichte und der Vorsehung (!) wollte nicht, daß alle besondern Christengemeinden organische Glieder einer und derselben Gemeinheit blieben;" „der oft in starre und strenge Formen gebundene Geist sehnte sich nach einer freien Bewegung." — Das führt auf die Trennung der griechischen Kirche. Was darüber in den beiden §§. 138 und 139 vorkommt, ist kirchenhistorisch und dogmatisch, zufällig mit Kirchenrechtlichem untermischt.

Sehen wir auf das Bisherige zurück, so können wir die Ueberzeugung des Hrn. Verf. von des Werkes Brauchbarkeit für Wissenschaft und Praxis nicht theilen, müssen es vielmehr in erster Hinsicht für werthlos und in letzterer für schädlich halten. Den geringsten Anforderungen der Wissenschaft in Anordnung des Ganzen und des Einzelnen, in Begründung und Entwickelung durch Eindringen in die Lehren und Institute genügt es nicht. Vorzüglich mit den katholischen Glau-

benslehren ist der Hr. Verf. so gut, als unbekannt, doch keck genug, darüber auszusagen, was ihm einfällt; die meisten Lehren sind wie Behauptungen, die sich von selbst verstehen, hingestellt und demjenigen, welcher weiter eindringen oder prüfen will, ist nicht einmal durch Anführen der Beweisstellen Anlaß und Anleitung gegeben. Die häufigen Wiederholungen, insbesondere der Lieblingsgedanken und Geschichten, und die wiederkehrenden Widersprüche sind davon die natürliche Folge und werden endlich ganz unangenehm. Bei so großen Mängeln und Blößen wird das stete Räsonniren, Schulmeistern und Besserwissen um so mehr verletzend und verächtlich. So erscheint das Ganze als eine nicht überdachte Compilation des verschiedenartigsten Materials, dessen Originale in den Hauptpartheien nachzuweisen, nicht schwer sein dürfte, und das vorgeblich katholische Kirchenrecht darin stellt sich dar als eine chaotische Masse von viel Unpassendem und wenig Brauchbarem. Dadurch ist denn dieses Werk geeignet, die Besseren von dem Studium dieser Wissenschaft abzuschrecken, oder dreiste Räsonneurs zu bilden, deren wir, leider! doch schon übergenug haben. Dies zeigt schon eine Seite des practischen Nachtheiles desselben; außerdem aber springt neben dem Mangel an Kenntniß der katholischen Grundlehren auch die entschieden entgegengesetzte Ueberzeugung und eine hämische und beißende Tadelsucht gegen die katholischen Elemente, namentlich gegen den Papst, so hervor, daß, wer sich dieser Schrift überläßt, an der katholischen Kirche und ihrer Grundverfassung irre werden muß. Unter den 139 §§. werden beinahe nur in der Hälfte keine Rügen und schiefe Seitenblicke entweder gegen die katholische Kirche überhaupt, oder gegen das Concil von Trient und namentlich gegen den apostolischen Stuhl insbesondere angebracht. — Ueber den speciellen Zweck der Schrift wurden wir Anfangs noch etwas im Ungewissen gelassen: er ist kein anderer, als eine Opposition gegen die gegenwärtige Kirchenverfassung und ganz besonders gegen den heiligen Stuhl. Wäre eine solche zulässig und ersprießlich, so müßte sie würdiger, auch mit tüchtigern und edlern Waffen geführt werden. — Die Sprache ist ungleich, nicht wissenschaftlich ruhig, meistens, nach Art einiger bekannten neuern Geschichtschreiber, mit gewaltigen Anläufen und poetischen Aufflügen. — Gegen Druck und Papier ist nichts zu erinnern, doch sind manche Druckfehler, schon von dem Motto an, eingeschlichen.

Dr. München,
Domcapitular zu Cöln.

Clavis novi testamenti philologica usibus scholarum et iuvenum theologiae studiosorum accommodata. Auctore *Christiano Gottlob Wilke*. Dresdae et Lipsiae, in libraria Arnoldiana. MDCCCXL. Erstes Heft (*A–ΔΟΛΩ*) 256 S. gr. 8.

Da dieses erste Heft etwa den vierten Theil des gesammten Werkes ausmachen wird, und erst nach Vollendung der in solchen Heften erscheinenden Clavis novi testamenti die Grundsätze des Verfassers, nach welchen sein neutestamentliches Lexicon ausgearbeitet ist, in der Vorrede dargelegt werden sollen, so sind wir bei dieser Anzeige auf die oben genannte bereits fertig gewordene Probe des Ganzen allein angewiesen: denn eine vorläufige, auf dem Umschlage dieses Heftes enthaltene Erklärung des Verlegers dürfen wir nur in so fern dem Verfasser selbst anrechnen, als aus der Prüfung des vorliegenden Theiles sich ergeben sollte, daß auf die darin angedeuteten Puncte wirklich sein Augenmerk vorzüglich gerichtet gewesen sei. Derselbe unternimmt nämlich keine völlig neue Arbeit, sondern die früheren ähnlichen Werke benutzend sucht er dem seinigen Vorzug zu geben, welche jenen fehlten, und dasselbe von Mängeln zu befreien, mit welchen dessen Vorläufer behaftet waren. Daß gerade die Schriften des neuen Testaments zur Ausarbeitung eines ihnen gewidmeten Special-Lexicons mehr als andere einladen, ist nicht zu verwundern: denn einmal ist ihr Umfang so mäßig, daß der Ueberblick des in ihnen enthaltenen lexicalischen Stoffes nicht besonders erschwert wird, und doch ist die Mannigfaltigkeit der einzelnen Theile noch bedeutend genug, daß Scharfsinn und Combinations-Fähigkeit eines Lexicographen vielfach in Anspruch genommen werden; ferner ist trotz der Gleichförmigkeit der Ideen, welche sich in der ganzen Masse dieser Schriften kund giebt, doch im Einzelnen wieder eine solche Verschiedenheit, daß ein Sprachforscher interessante Beobachtungen anzustellen und wichtige Ergebnisse auszumitteln Gelegenheit findet. Daß also mehrere Gelehrte auf diesem Felde ihre Kräfte versucht haben und noch versuchen, ist eben so begreiflich als es natürlich ist, daß bei dem großen Interesse der neutestamentlichen Schriften solche, das Verständniß derselben erläuternden Werke vielfach gesucht werden. Der erste Schritt zur Errichtung eines neutestamentlichen Wörterbuches ging darauf aus,

den dahin gehörigen Sprachstoff zusammen zu stellen und nothdürftig zu ordnen. Was die früheren Werke dieser Art darbieten, das hat zuletzt der fleißige und belesene Dr. Wahl vereinigt, und, vertraut nicht nur mit den Forschungen neuerer Gelehrten auf dem Gebiete der Griechischen Grammatik im Allgemeinen, sondern auch mit den für das neutestamentliche Sprachidiom ins Besondere genommenen Resultaten, hat er ein sehr nützliches und namentlich der studirenden Jugend willkommenes Werk zu Stande gebracht. Wir meinen seine Clavis novi testamenti philologica usibus scholarum et iuvenum theologiae studiosorum accommodata. Auctore *Christ. Abrahamo Wahl.* Lipsiae 1822. 2 voll. gr. 8. — Editio secunda, emendatior et auctior. Lipsiae 1829. So verdienstlich diese Arbeit aber auch sein mag, und so viel sie auch eine gründlichere Kenntniß des neutestamentlichen Sprachgebrauchs gefördert hat, so läßt sich jedoch nicht leugnen, daß dieses Werk einer Seits zu Viel und andrer Seits zu Wenig enthalte, Mängel, denen Hr. Wilke zum großen Theil auf eine recht erfreuliche Weise abgeholfen hat. Dabei dürfen wir jedoch nicht unerwähnt lassen, daß die Wahl'sche Arbeit die Haupt-Grundlage der neuen bildet, daß der gesammte Stoff wie auch dessen Anordnung im Allgemeinen aus Wahl*) entlehnt, aber im Einzelnen tüchtig überarbeitet und vielfach verbessert, und theils ergänzt, theils auch zweckmäßig beschnitten worden ist.

Was zuerst die Zurückführung der abgeleiteten Wörter auf ihre einfachen Elemente betrifft, was immer eine wichtige Aufgabe der Lexicographie bleiben wird, so hat der neueste Bearbeiter eines neutestamentlichen Wörterbuches seinen Vorgänger, namentlich den in dieser Hinsicht sehr mangelhaften Wahl, offenbar nicht selten ergänzt und berichtigt, und dabei bewiesen, daß ihm die Gesetze der Griechischen Sprachbildung, wie sie namentlich nach kurzen Andeutungen einiger ältern Philologen ausführlich Lobeck in seinen Parergis ad Phrynichum, dann Buttmann in seiner ausführlichen Grammatik und mit besondrer Anwendung auf das Neue Testament Winer in der Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms vorgetragen haben, gehörig bekannt sind. So enthält gleich der erste über Ἀ handelnde Artikel eine zweck-

*) Selbst der Titel ist wiederholt worden, wie er sich bei Wahl findet, obgleich dessen unlateinische Form (wir meinen das *auctor* cet.) zu einer Aenderung dringend aufforderte.

mäßige Bemerkung über ein Bildungsgesetz, was die Griechische Sprache mit einer merkwürdigen Consequenz bei der Composition der Verba und Substantiva mit einem Alpha privativum befolgt, und diese Bemerkung ist von der Art, daß sie studirende Jünglinge nicht allein zum Nachdenken anregen, sondern bei vielen Artikeln des Wörterbuches der Ableitung eine festere Grundlage gewähren muß. Es kann nämlich ein einfaches Verbum mit einem Alpha privativum nicht unmittelbar zusammengesetzt werden, sondern der Organismus der sprachlichen Composition hat hier den Mittelweg durch ein Adjectivum oder Substantivum verbale eingeschlagen. Aus ἀ und γιγνώσκω wird demnach kein ἀγιγνώσκω oder ἀγνώσκω, was dem Griechen unerhörte Formen wären, sondern durch Vermittelung von αγνους (ἄγνοος) wird ἀγνοέω, und darauf hat der Lexicograph bei einer Menge von Wörtern Bedacht zu nehmen, namentlich bei allen Verbis compositis, worin das eine der beiden Elemente keine Präposition ist. Für diejenigen componirten Verba und Substantiva, worin das erste Element ein Alpha privativum ist, hat Hr. Wilke daher recht zweckmäßig schon unter dem Artikel Ἀ auf diese Eigenthümlichkeit der Griechischen Composition im Allgemeinen aufmerksam gemacht. Seine Erinnerung lautet: α in verbis compositis vel est copulativum (v. ἀδελφός) vel privativum; α privativum nec cum verbis nec cum nom. substantivis componitur simplicibus, sed si quae verborum formae illud α sibi praefixum habent (desinunt maximam partem in έω, όω, ίζω), eae originem ab adiectivis ducunt cum α priv. compositis, v. c. ἀβουλέω (ἄβουλος), ἀγνοέω (ἄγνους), ἀπειθέω (ἀπειθής), ἀδημονέω (ἀδήμων), ἀτιμόω (ἄτιμος), ἀφανίζω, ἀσφαλίζομαι (ἀφανής, ἀσφαλής) etc.; substantiva cum α priv. composita, quae maximam partem desinunt in ία (nunquam in ή), εια, σις, μα, μος, vel flexione horum adiectivorum, unde illa verba originem ducunt, oriuntur, v. c. ἀβουλία, ἄγνοια, ἀπείθεια, ἀκαθαρσία (ἀκάθαρτος), ἀθημονία, ἀσφάλεια etc. vel fontem habent verba, ab adiectivis cum α privat. compositis deducta, v. c. ἀγνόημα, ἀθέτησις, ἀφανισμός (ἀγνοέω, ἀθετέω, ἀφανίζω). Dieselbe Bemerkung gilt für die Verba composita mit εὖ und für alle Composita mit Ausnahme solcher, die durch Präpositionen zu Stande kommen: denn Präpositionen können schon durch eine einfache Synthesis oder Paratheſis mit Verbis verbunden werden, z. B. καταβάλλω, συνάγω u. s. w. Selbst

wo ein Adjectivum oder Substantivum verbale in der Sprache nicht wirklich existirte, da hat es wenigstens in der Idee bei der Composition eines Verbums, dessen erster Theil keine Präposition ist, zu Grunde gelegen. Daher können wir es nur billigen, wenn Hr. Wilke, um studirenden Jünglingen auf den richtigen Standpunct zu helfen, unter dem Artikel ἀγανακτέω erinnert: cf. πλεονεκτέω, quod descendit a πλεονέκτης, hoc vero a πλέον et ἔχω. Ita suppone: ἀγανάκτης, ab ἄγαν et ἄχομαι, doleo, tristis sum. Das heißt, ein Substantivum ἀγανάκτης hat zwar niemals in der Griechischen Sprache wirklich existirt, daß aber ein solches in der Idee bei der Formation von ἀγανακτέω zu Grunde gelegen habe, zeigt die Gestalt des Verbums und die Analogie von πλεονέκτης und πλεονεκτέω. Es wird demnach in dem Werke des Hrn. Wilke einem Mangel abgeholfen werden, worüber sich Winer in dem Capitel über die Wortbildung (Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms S. 82. Anmerk. der 3. Auflage vom J. 1830) gegen die N. T. Wörterbücher mit Recht beklagte. So leiten z. B. Schleusner und Wahl das Verbum δημηγορέω aus δῆμος und ἀγορέω ab, obgleich eine Form ἀγορέω nie vorhanden gewesen ist, sondern das von ἀγορά gebildete Verbum nur unter der Form ἀγορεύω vorkommt. Richtig ist die Ableitung bei Wilke angegeben: δημηγορέω (i. e. sum δημηγόρος, a δῆμος, populus, et ἠγορα ab ἀγείρω, convoco, cf. θεολόγος ab ἔλογα verbi λέγω, θεοτόκος ab ἔτοκα verbi τέκω s. τίκτω, ab.), wobei jedoch zu wünschen wäre, daß die Formen ἔλογα, ἔτοκα und τέκω, welche niemals wirklich existirt haben, auch durch den Druck als blos ideelle Formen ausgezeichnet wären, da jetzt der Anfänger durch sie irre geleitet werden kann.

Obgleich eine sichere Etymologie dem Lexicographen sehr wesentliche Dienste leistet, so darf er derselben doch nicht als einem untrüglichen Leitsterne überall hin und zu weit nachfolgen, sondern die zuverlässigste Quelle, woraus er zu schöpfen hat, sind theils die ausdrücklichen Zeugnisse alter Autoren über die Bedeutung einzelner Wörter, theils die Stellen, in welchen jedes Wort vorkommt und durch den Zusammenhang der Rede seiner Bedeutung nach bestimmt wird. Daher muß in einem neutestamentlichen Wörterbuche die Bedeutung eines jeden Wortes aus richtig erklärten Stellen des N. T. abgeleitet werden, um so mehr, da die zuerst genannte Quelle für ein Werk dieser Art minder ergiebig fließt. Was nun

die Vollständigkeit des neuen in Rede stehenden Lexicons betrifft, so wird diese an und für sich ihrem Urheber zwar nicht besonders hoch angerechnet werden können, da ihm hierin seine Vorgänger, namentlich der fleißige Wahl, tüchtig vorgearbeitet hatten, allein besser, als diese, hat er Vollständigkeit und Kürze mit einander zu vereinigen gewußt, indem er erstens die verschiedenen Bedeutungen mancher Wörter auf eine kleinere Zahl zurückführt, obgleich darin noch weiter zu gehen ist, zweitens die wörtliche Anführung neutestamentlicher Stellen auf ein geringes Maaß einschränkt, drittens nur bei solchen Ausdrücken, die auf eine eigenthümliche Weise im N. T. gebraucht werden, ihre Bedeutung bei den classischen Schriftstellern der Griechen anführt, und zuletzt in Citaten jeden Prunk vermeidet und nicht mehr auf andere Werke verweis't, als der jedesmalige Gegenstand unumgänglich zu fordern scheint.

Was wir so eben erwähnten, daß Hr. Wilke in der Zusammenstellung der verschiedenen Bedeutungen eines Wortes zwar seine Vorgänger an Einfachheit und Klarheit der Anordnung übertroffen, jedoch einem Nachfolger darin noch Vieles zu leisten überlassen habe, davon wird man sich namentlich durch eine Prüfung der über Präpositionen handelnden Artikel leicht überzeugen. So werden unter *Διὰ* die Bedeutungen dieser Präposition S. 204 — 212 unter vielen Haupt- und Unterabtheilungen mehr neben einander gestellt als aus einander entwickelt, und der Anfänger erfährt nicht einmal, wie die Bedeutung *propter*, bei welcher *διὰ* mit einem Accusativ verbunden wird, aus der Grundbedeutung *per*, wobei das Wörtchen einen Genitiv regiert, durch eine Modification der Anschauung sich von selbst ergibt, und warum so ganz verschiedene Casus nach *διὰ* folgen können. Ueberhaupt hat sich Hr. Wilke bei den Präpositionen nicht so sehr bemühet, ihre Bedeutungen aus einer Anschauung zu erklären, als vielmehr sämmtliche Stellen, worin sie im N. T. vorkommen, unter gewisse Begriffsmassen zu vertheilen. So wird *διὰ προσκόμματος* in der Stelle des h. Paulus ad Rom. 14, 20 *ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι* unter die Instrumental-Bedeutung der Präposition *διὰ* gesetzt, und zwar so, daß hier nur die causa formalis oder der modus quo aliquid fit angegeben werden soll, und danach wird die Stelle erklärt, *cum offendiculo, ita ut offensioni sit.* Allein *διὰ προσκόμματος ἐσθίων* ist einer, der im Bereiche des Anstoßes speist, der

gleichsam beim Speisen durch die Bahn des Anstoßes (*διὰ προσκόμματος*) hinzieht, d. h. der im Speisen sündigt. Wahl fühlte das Richtige, als er (p. 274) umschrieb *ὥστε ἔρχεσθαι διὰ προσκόμματος, καὶ εἶναι ἐν προσκόμματι*, worüber Hr. Wilke die unzeitige Bemerkung macht: *quod quid sit, aut cui frugi**) *esse possit, ego non assequor.* Wenn nur die Urbedeutung jeder Präposition und die daraus naturgemäß sich ergebenden Bezeichnungen scharf aufgefaßt werden, so können künstliche Erklärungsweisen, z. B. viele, wobei Ellipsen vorausgesetzt werden, mit einfachen und daher sichere Ueberzeugung gewährenden, nicht selten vertauscht werden. Es ist z. B. nicht nöthig, die Worte der Apostelgeschichte 17, 2 *διελέγετο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν* mit Wilke (p. 81) durch Annahme der Ellipse *ἀποδεικνὺς* zu erklären: im Gegentheil dieser Begriff liegt hier fern, und es soll nur gesagt werden, daß Paulus seine Unterredung in der Juden-Synagoge zu Thessalonich mit einem Schrift-Text begonnen habe, daß er also in seiner Disputation von einem Texte des alten Testaments (*ἀπὸ τῶν γραφῶν*) ausgegangen sei.

Als letzter Vorzug des neuen Lexicons vor den älteren Werken dieser Art macht das Vorwort des Verlegers geltend, daß es nicht einseitig blos das Sprachidiom und das dialectologische Verhältniß der neutestamentlichen Schriften in's Auge fassen, sondern auch nach dem Anspruche, den man an ein, der neutestamentlichen Exegese gewidmetes Werk vorzüglich mache, auf das Material der neutestamentlichen Lehre und auf die Erörterung der urchristlichen Ideen sein Augenmerk gerichtet sein lassen solle. Allerdings können die Bedeutungen einzelner Worte nur mit gehöriger Bestimmtheit angegeben werden, wenn die denselben zu Grunde liegenden eigenthümlichen Ideen entwickelt werden, woraus sich dann wieder zeigen läßt, warum gerade dieser und kein anderer Ausdruck zur Bezeichnung der in Rede stehenden Idee benutzt worden sei. Darin hat der neue Lexicograph, wie es uns scheint, das rechte Maaß getroffen, indem er nur auf Entwickelungen dieser Art eingeht, wenn die sprachlichen Mittel nicht mehr ausreichen, und auch dann nur so lange bei ihnen verweilt, als zur Feststellung der Bezeichnung eines Ausdruckes nothwendig ist. Man vergl. besonders die Artikel *δικαιοσύνη*, *βασιλεία*, *βαπτίζω* cet.

*) *Cui frugi* ist ein Solöcismus, da frugi nicht Dativ, sondern Genitiv ist. Der Verfasser wollte cui bono schreiben.

Aus den bisherigen Mittheilungen wird der Leser ersehen, daß die neue Clavis novi testamenti philologica nach unserm Dafürhalten nicht zu den gewöhnlichen Leistungen biblischer Exegese und Sprachforschung gehört, daß vielmehr nach einer solchen Probe zu erwarten steht, der Verfasser werde durch sein Buch, wenn er dasselbe mit gleicher Tüchtigkeit wie diesen ersten Theil vollendet, ein Werk liefern, welches das Verständniß der neutestamentlichen Schriften besonders jüngeren Freunden derselben nicht wenig erleichtern und die richtige Einsicht in Darstellungsweise und Ideenkreis ihrer Verfasser weiter verbreiten und sicherer begründen wird.

Hermeneuticae biblicae generalis principia rationalia, christiana et catholica, selectis exemplis illustrata usibus auditorum exhibet Joannes Ranolder s. s. Theologiae Doctor, in lyceo Episc. Quinque — Eccles. linguarum Hebraeae et Graecae, et studii biblici utriusque foederis professor P. O. Quinque — Ecclesiis. 1838. X. 420. 8°.

Die biblische Hermeneutik bildet einen wichtigen Zweig des theologischen Wissens, da ihr das Geschäft anheim gefallen ist, die Grundsätze für die Interpretation der heil. Schrift aufzustellen. Soll dies jedoch mit gutem Erfolge geschehen, so muß sie selbst nach gewissen Grundsätzen construirt werden, welche einerseits der Willkühr in der Anordnung des Materials, anderseits der Oberflächlichkeit und Unvollständigkeit in der Gewinnung desselben, begegnen.

Faßt man die biblische Hermeneutik, wie es sich gebührt, als Wissenschaft, so sind vorerst zwei Weisen für ihre Construction möglich: entweder construirt man sie a priori oder a posteriori. Im ersten Falle wäre aus den Erkenntnißprincipien dieser Disciplin ein oberster Grundsatz abzuleiten. Aus ihm müßten sodann nach ihrer Priorität alle einzelnen möglichen Grundsätze und Regeln entweder analytisch entwickelt, oder wenigstens durch Hinabsteigung zu den Bedingungen, welche geeignet wären den obersten Grundsatz zu erfüllen, gefunden werden. Im zweiten Falle oder bei der Construction a posteriori müßte die Erfahrung der Disciplin ihr Object aus den Quellen liefern. Die Construction der bibli-

schen Hermeneutik a priori ist offenbar nur die Aufgabe des philosophischen Kopfes; über die Schwierigkeiten dieser Aufgabe, ihre Anwendbarkeit und ihren Nutzen uns zu verbreiten, ist hier nicht der Ort. Welche Weise ihrer Construction man aber auch beobachte, immer muß sie, falls dieselbe aus dem Range einer Wissenschaft nicht herabsinken soll, in einer der beiden Methoden, der analytischen oder synthetischen, geschehen. Die strengen Anforderungen an eine Wissenschaft, welche sind: Ordnung, Vollständigkeit und Gründlichkeit, werden gewöhnlich nur in der erstern erreicht und sind in der zweiten nicht leicht zu erreichen. Woher es nun komme, daß dem ungeachtet die meisten Bearbeitungen der biblischen Hermeneutik nach der synthetischen Methode Statt finden, dies findet darin seine Erklärung, daß nur geübte Exegeten jene Disciplin zu bearbeiten pflegen. Anerkannter Maaßen finden sich aber ein ausgebreitetes positives Wissen, wie es für die Exegese gehört, mit einer gründlichen philosophischen Bildung selten in Einem Individuum vereinigt.

Auch das vorliegende Werk ist nach der synthetischen Methode aufgebaut. Dasselbe wird, nach vorausgeschickter Einleitung, in drei Theilen, als rationale, christliche und katholische Hermeneutik abgehandelt.

In der Einleitung glauben wir die Vollständigkeit zu vermissen. Der Begriff, welchen der Verf. für seine bibl. Hermeneutik aufstellt, enthält nämlich nicht alle realen Merkmale, die nothwendiger Weise dazu gehören, und ist mithin zu weit. Dann sind die Quellen, woraus das Material zu schöpfen, weder untersucht noch überhaupt angegeben. Diesen beiden Puncten ist es wohl hauptsächlich zuzuschreiben, daß das Werk in drei, durch kein höheres Princip vereinigte Theile auseinanderfällt, daß ihm somit die Einheit fehlt.

Der Verf. wollte nur eine General-Hermeneutik liefern. Unsers Erachtens hat derselbe aber sein Werk über diese Gränzen ausgedehnt; indem er auch Regeln über Tropen, Allegorien und Parabeln aufstellt, und im zweiten Theile über besondere Antilogien so wie über Accommodation im N. T. handelt.

Pag. 200 ꝛc. werden Ausgleichungen historischer Antilogien versucht. Ein Theil derselben betrifft Gegenstände, welche weder selbst geoffenbarte Wahrheiten sind, noch mit denselben in nothwendiger Beziehung stehen; dieselben können darum auch nicht zur *christlichen* Hermeneutik gezogen werden.

Regeln über Antilogien, welche der rationalen Hermeneutik um deswillen anheimfallen, weil ihrer überhaupt kein Interpret entbehren kann, hat der Verf. ausschließlich in der christlichen Hermeneutik abgehandelt. Nach unserm Ermessen mußte der Verf. diesen zweiten Theil der Hermeneutik ebenso behandeln, wie er den dritten behandelt hat; nämlich das unterscheidende Moment, welches die christliche Hermeneutik begründet, mußte einzig zerlegt und nöthigenfalls entwickelt werden, um die einzelnen hermeneutischen Regeln zu finden. Auf diese Weise mußten sich Regeln ergeben, welche über die rationalen Principien hinausreichen, obgleich dadurch die Anwendung jener nicht ausgeschlossen wird.

Dies sind unsers Dafürhaltens die hauptsächlichsten Mängel des vorliegenden Werks. Dasselbe hat aber auch seine Vorzüge. Dieselben gründen sich namentlich:

1) auf die Natürlichkeit und Sachgemäßheit der Eintheilungen, so wie auf die Begründungsweise der einzelnen Grundsätze.

2) auf die sorgfältige Bearbeitung und Illustrirung des Einzelnen. — Die Reichhaltigkeit der Beispiele, welche jede Regel empirisch begründen, zeugt von der Sachkenntniß des Verf., so wie sich in seiner Polemik eine ächt christliche Gesinnung bekundet.

Wir können demnach sagen, daß der Verfasser seine Aufgabe im Allgemeinen gelöst hat, daß diese Hermeneutik für den Gebrauch viel Nützliches enthält und einen ehrenvollen Platz unter den bisher erschienenen Schriften dieser Art einnimmt.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Der h. Augustinus über die Concupiszenz.

Vorerinnerung. Der Unterzeichnete hat schon zum Oeftern (auch in dieser Zeitschrift) den h. Augustinus zu denjenigen Vätern und Theologen gezählt, welche die Erbsünde in die Concupiszenz setzen. Es wird den Lesern dieser Zeitschrift nicht unlieb sein, die ganze Ansicht desselben über die Concupiszenz kennen zu lernen: nachstehende Paragraphen wollen ihnen hierin zu Hülfe kommen. Diejenigen aber, welche bisher die Hypothese von der Concupiszenz als der Natur der Erbsünde mit hartnäckiger Beharrlichkeit zu verdächtigen, ja zu verketzern gesucht haben, mögen zusehen, wie sie in dieser Hinsicht mit dem größten und geschätztesten Theologen der Lateinischen Kirche, dem h. Augustinus, der offenbar derselben Hypothese huldigte, vor dem unbefangenen Publicum zurecht kommen.

§. 1. Begriff des h. Augustinus von der Concupiszenz.

In welchem Sinne des Leibes auch immer das Fleisch wider den Geist gelüstet, da ist die Concupiszenz thätig. Lib. 4. operis imperfecti contra Julian. c. 28: „Ita hoc dicis, quasi nos concupiscentiam carnis in solam voluptatem genitalium dicamus aestuare. *Prorsus in quocunque corporis sensu contra spiritum concupiscis, ipsa cognoscitur:* et quoniam, si non adversus eam spiritus fortius concupiscat, ad mala pertrahit, malum esse convincitur.“ Lib. 6. cont. Julian. Pelag. cap. 8., mehr noch lib. 14. de civit. Dei cap. 2. 3. 4 betrachtet er mit dem Apostel Paulus Galat. 5. alle Sünden als die Früchte der Begierlichkeit des Fleisches; mithin ist diese dem h. Lehrer der Inbegriff aller Begehrungen des unedlern Theils im Menschen (des Fleisches) gegen den edlern (den Geist). Lib. 6. cont. Jul. Pelag. cap. 14. erklärt sich Augustin über die concupiscentia carnis näher dahin, daß es die Rede selbst sei, welche fleischlich gelüste. „Quis autem nescit, ... ideo dici *carnem concupiscere, quia*

carnaliter anima concupiscit? Non enim sine ulla anima ulla potest esse carnis concupiscentia. Nam utique concupiscere viventis sentientisque natura est . . . . . Motibus igitur suis anima quos habet secundum spiritum, adversatur aliis motibus suis, quos habet secundum carnem; et rursus motibus suis, quos habet secundum carnem, adversatur aliis motibus suis, quos habet secundum spiritum: et ideo dicitur caro concupiscere adversus spiritum et spiritus adversus carnem. Sed et propter hoc de ipsa anima dictum est, renovatur de die in diem (II. Cor. 4, 16.)." Auf ähnliche Weise äußert sich hierüber der h. Lehrer de perfectione iustitiae hominis cap. 8. Nach cap. 6. dieses Werkes ist die concupiscentia carnis nichts anders als das „*desiderium peccati*, quod Apostulus praecipit, ne regnet in nostro mortali corpore (Rom. 6, 12.)." Nach lib. 1. de nupt. et concup. cap. 30 und vielen andern Stellen ist sie die „*lex peccati in carne peccati* (Rom. 7, 23.)."

§. 2. Diese Concupiszenz ist dem Menschen nicht anerschaffen, sondern aus der ersten Sünde des ersten Menschen entsprungen.

Daß die im vorig. §. beschriebene Concupiszenz nicht dem Menschen anerschaffen, sondern aus der ersten Sünde des ersten Menschen entsprungen sei, lehrt der h. Augustin an unzähligen Stellen, wovon nur einige hier stehen mögen. Lib. 3. operis imperf. cont. Jul. cap. 178: „Discordiam carnis et spiritus . . . . . esse in hominibus, nec nos dubitamus, nec vos (scil. Pelagiani), nec Manichaei: sed unde sit in homine uno ista discordia, inde dissensio est, et tres proferuntur in hac dissensione sententiae, una nostra, vestra altera, tertia Manichaeorum. Sed ne arroganter vel fallaciter vobis dicere videamur, nostram esse catholicam, ille eam proferat, cuius fidem et purissimum in scripturis sensum, sicut eam praedicat vester ipse Pelagius, ne inimicus quidem ausus est reprehendere. Dicit ergo Ambrosius *hanc discordiam carnis et spiritus per praevaricationem primi hominis accidisse nostrae naturae:* vos autem dicitis, ex vi consuetudinis: Manichaei dicunt, ex commixtione duarum naturarum coaeternarum, boni scilicet et mali. Poteram iam dicere, ut eligat horum trium, quod voluerit, qui vult catholicus permanere. Neque enim timere debeo, ne Manichaeos quisque fugiens vos praeponat Ambrosio. Sed vestram sententiam, qua dicitis hoc malum *vi consuetudinis* inolescere, esse vanissimam iudicat, qui videt *sine hoc malo neminem nasci.* Mox enim et quisque ratione uti coeperit, si concupiverit castitatem, concupiscentiam carnis, quae fuerat aetate sopita, velut evigilantem

repugnantemque iam sentit; et aut victus abstrahitur, aut ne in eius labatur assensum, adversus eam, si pius est, Domino adiuvante confligit. Quod si non vultis accipere, quid in me saevitis? Manichaeos Ambrosiumque committite, atque in spectaculo huius certaminis, si catholici estis, cui parti faveatis eligite. Puto, quod a vobis victor Ambrosius iudicatur; sed quia non estis catholici, etiam sic securi spectamus: et vos enim et Manichaeos sine dubio vincit Ambrosius! Lib. 4. eiusd. op. cap. 120: „Voluntatem propriam inesse nascentibus, nec Ambrosius dicit, nec ego: *per primi hominis tamen praevaricatricem voluntatem factum esse concupiscentiae vitium*, unde per commixtionem sexuum nascentes trahunt originale peccatum, et Ambrosius dicit et ego.“ Freilich hatte der erste Mensch vor der Sünde eine Sinnlichkeit, d. h. ein Vermögen angenehmer und unangenehmer Gefühle, sowohl körperlicher als geistiger; allein diese Sinnlichkeit war nicht unordentlich in ihm: das Fleisch gelüstete entweder gar nicht wider den Geist, oder doch nur so schwach, daß der Geist ohne besondern Kampf die Oberhand behielt. Lib. 4. cont. Jul. Pelag. cap. 14: „Nulla ratione crediderim, in illo tantae felicitatis loco aut carnem concupivisse adversus spiritum et spiritus adversus carnem, atque in ista conflictatione sine interna pace vixisse; aut spiritum desideriis non repugnasse carnalibus, sed quidquid undecunque libido suggesserat, turpi servitio peregisse. Remanet igitur, *ut aut nulla ibi fuerit vivendi modus, ut omnia necessaria congruis membrorum officiis sine ullius motu libidinis implerentur;* (non enim quia terra non libidine sed voluntate motis agricolarum manibus seminatur, ideo suos pariendos non concipit foetus) *aut, ne nimium videamur offendere homines, qui voluptatem corporis quomodocunque defendunt, ita ibi credatur carnalium sensuum fuisse libidinem, ut omni modo rationali subdita voluntati, non alias adesset, nisi cum per illam vel saluti esset corporis, vel stirpis propagini consulendum, et tanta adesset, ut nulla ex parte mentem de supernarum cogitationum delectatione deponeret, nullus supervacuus sive importunus motus esset ex illa, nihil nisi quod prodesset fieret per illam, nihil omnino fieret propter illum.*“ Ueber die concupiscentia *nuptialis* vor der Sünde äußert sich Augustin lib. 4. op. imperf. cap. 19 so: „Concupiscentiam *carnis* dixit apostolus Johannes, non concupiscentiam *nuptialem; quae posset esse in paradiso, etiamsi nemo peccasset, in appetitu fecunditatis, non in pruritu voluptatis; aut certe spiritui semper subiacens, ut non nisi spiritu volente moveretur; nunquam adversus spiritum concupiscens, ut et spiritus adversus eam concupiscere*

cogeretur. Absit enim, ut in loco tantae felicitatis, et in hominibus illic tanta pace felicibus esset ulla discordia carnis et spiritus.“ Und cap. 42: „Quemadmodum mors atque corruptio belluinis humanisque corporibus potuit non esse communis, quamvis communis eis esset terrena materies: ita potuit nec in propagandis filiis eis esse *libido* communis; *sed aut nulla in hominibus, ut quemadmodum aliis membris ad opera congrua, sic ad opus generandi voluntate motis etiam genitalibus uterentur; aut non talis qualis in bestiis, sed ad nutum serviens, et nunquam mentem a cogitationis vigilia, nec ipsa postremo voluptate deponens.*“ Cfr. lib. 2. cap. 42. et 45. lib. 5. cap. 14.

Anmerkung. Augustinus weiß nichts von der Hypothese, wornach Gott dem ersten Menschen zwar eine unordentliche Sinnlichkeit anerschaffen, sie aber sofort durch seine Gnade, und also auf übernatürliche Weise, ordentlich gemacht hätte: nach ihm ist die Concupiszenz erst aus der Sünde Adams entstanden, entsprungen. „Malum concupiscentiae per inobedientiam unius hominis *exortem est atque traductum* (lib. 4. cont. Jul. Pel. c. 4.); „De primo peccato *originem ducit*“ (lib. 2. op. imp. c. 226.); „Ex primi hominis praevaricatione *descendit*“ (lib. 3. c. 185.); „Ex praevaricatione primi hominis naturae nostrae bonae *accidit*“ (ibid. c. 187.); „Per praevaricationem primi hominis *in nostram vertit naturam*“ (lib. 4. c. 19 und an unzähligen andern Stellen); „Per primi hominis praevaricatricem voluntatem *factum* est concupiscentiae vitium“ (c. 120); „Aut ex peccato *nata*, aut peccato est *vitiata*“ (c. 41); etc.

§. 3. Die Concupiszenz ist ein Uebel und zieht den Menschen in die Verdammung, es sei denn, daß der *Reatus* derselben durch die Gnade Jesu Christi (die Taufgnade) solvirt wird.

Diese aus der Sünde der Uebertretung Adams entstandene Concupiszenz ist ein Uebel (malum), ein Fehler (vitium) und eine Krankheit der menschlichen Natur (morbus sive languor naturae humanae). Aus den unzähligen Stellen, welche bei Augustin hierüber vorkommen, mögen folgende hier genügen. Lib. 4. cont. Jul. Pel. cap. 1: „Superiore libro satis egimus, quo recte iudicantibus appareret, cum Deus verus et bonus sit hominum conditor, bonaeque sint nuptiae, quas et conditione atque copulatione utriusque sexus instituit et fecunditatis munere benedixit; *malum tamen esse concupiscentiam carnis, qua concupiscit adversus spiritum, eoque malo bene uti pudicitiam coniugalem, meliusque non uti continentiam sanctiorem:* quod *malum* non ex alia substantia quam Deus non condidit, sicut Mani-

chaeus insanit, nobis esse permixtum; sed per inobedientiam unius hominis exortum atque traductum, et per obedientiam unius hominis expiandum atque sanandum.“ Eod. lib. cap. 2: „Propterea sine dubitatione *malum* est, quia non ei consentire bonum est. Quid enim mali faceret, cum bonae concupiscentiae consentiret?“ Eod. lib. cap. 14: „(Concupiscentia sive libido) propterea non est in pecoribus *malum, quia in eis non concupiscit adversus spiritum:* non enim habent rationem, qua libidines subiugent superando, fatigentve pugnando.“ Nach lib. 1. op. ex. imp. cap. 106. ist die Concupiszenz ein Uebel (malum), weil sie zum Bösen antreibt (impellit in malum). Lib. 3. cont. Jul. Pel. cap. 15: „Cur . . ., quando ego istam concupiscentiam *morbum* esse dico, tu negas, qui tamen ei necessarium *remedium* confiteris? Si agnoscis *remedium*, agnosce *morbum;* si negas morbum, nega remedium . . . . . Nemo providet remedium sanitati.“ Lib. 6. eiusd. oper. cap. 19. betrachtet Augustin die Concupiszenz als *iniquitatis:* „Neque enim nulla est *iniquitas, cum in uno homine vel superiora inferioribus turpiter serviunt,* vel inferiora superioribus contumaciter reluctantur, etiamsi vincere non sinantur.“ Nach lib. 5. cont. Jul. Pel. cap. 3. ist sie Sünde, „*peccatum, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis.*“ Die Vernunft ist aber wirklich der Sinnlichkeit unterthan, wenn ihr nicht die Ueberwindung derselben durch die Gnade Gottes möglich gemacht wird. Lib. 1. eiusd. op. cap. 71: „Non viribus nostrae voluntatis huic (concupiscentiae) obsistimus, *nisi divinitus adiuvemur.*“ Gerade aus diesem Grunde, weil die Concupiszenz den Menschen zur Sünde reizt und, falls derselbe ihr nicht mit der Gnade Gottes widersteht, ihn wirklich zur Sünde verleitet, heißt sie schuldbar. De perfectione iustitiae hominis cap. 6: „Concupiscentia carnis, quae utique CULPABILIS atque *vitiosa* . . . . .“ — Ebenfalls wieder an unzähligen Stellen lehrt Aug., daß die Concupiszenz den Menschen in die Verdammung ziehe, wenn ihr *Reatus* nicht durch die Gnade Jesu Christi (durch die Taufe) solvirt, remittirt, dimittirt ꝛc. werde. Für jetzt nur Eine Stelle — mehrere andere Stellen, die dasselbe besagen, werden in den folgenden §§., aber zu andern Zwecken, vorkommen. Lib. 2. de peccat. merit. et remiss. cap. 4: „*Concupiscentia* tanquam lex peccati manens in membris corporis mortis huius, cum parvulis nascitur, *in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur, ante agonem mortuos nulla damnatione persequitur: parvulos non baptizatos reos innectit, et tanquam irae filios etiamsi parvuli moriantur, ad condemnationem trahit.* In grandibus autem bapti-

zatis, in quibus iam ratione utentibus quidquid eidem concupiscentiae mens ad peccandum consentit, propriae voluntatis est, deletis peccatis omnibus, soluto etiam reatu, quo vinctos originaliter detinebat, ad agonem interim manet, non sibi ad illicita consentientibus nihil omnino nocitura, donec absorbeatur mors in victoriam, et pace perfecta nihil quod vincatur existat Consentientes autem sibi ad illicita reos tenet, et nisi per medicinam poenitentiae et opera misericordiae per coelestem sacerdotem pro nobis interpellantem sanentur, ad secundam mortem damnationemque perducit." Bestimmter als es in dieser Stelle geschieht, kann doch nicht gesagt werden, daß die aus Adams Sünde stammende und allen seinen natürlichen Nachkommen inhärirende Concupiszenz*) diese in die Verdammung ziehe, wenn ihr Reatus nicht durch die Taufe solvirt werde.

§. 4. Die Concupiszenz selbst bleibt aber in den Getauften, ohne jedoch denselben zu schaden, zum Kampfe. In welchem Sinne dieselbe in den Getauften Sünde heiße.

Daß die Concupiszenz auch in den Getauften, ohne jedoch denselben zu schaden, bleibe, und zwar zum Kampfe bleibe, lehrt Augustin sehr klar und unzweideutig in der zuletzt angeführten Stelle. Auch in der folgenden. Lib. 1. de peccat. merit. et remiss. cap. 39: „In parvulis certe gratia Dei per baptismum eius, qui venit in similitudine carnis peccati, id agitur, ut evacuetur caro peccati. *Evacuatur autem, non ut in ipsa vivente carne concupiscentia consperta et innata repente absumatur, et non sit; sed ne obsit mortuo, quae inerat nato.* Nam si post baptismum vixerit, atque ad aetatem capacem praecepti pervenire potuerit, ibi habet cum qua pugnet, eamque adiuvante Deo superet, si non in vacuum gratiam eius susceperit, si reprobatus esse noluerit. Nam nec grandibus hoc praestatur in ba-

*) Ich sage: allen seinen natürlichen Nachkommen inhärirende Concupiszenz. Christus war, weil kein natürlicher Nachkomme Adams, mit der Concupiszenz nicht behaftet. Lib. 6. oper. imp. c. 35: „Christus missus est in similitudine carnis peccati; quia solus veram carnem sic habuit, ut non esset caro peccati, sed eius similitudo: ac per hoc necesse est ut fateamur, carnem ceterorum hominum esse peccati, cui similis facta est vera caro Christi, sed non caro peccati." Als Grund, warum Christus nicht mit der Concupiszenz behaftet war, wird eod. cap. angegeben: weil er nicht von der Concupiszenz des Fleisches, sondern von dem h. Geiste aus der Jungfrau Maria geboren war. Daß Christus allein nicht mit der Concupiszenz behaftet war, lehrt Augustinus wieder an sehr vielen Stellen, von denen ich nur folgende notire: Lib. 1. cont. duas epist. Pelag. cap. 11.; Lib. 2. cont. Jul. Pelag. cap. 4.; lib. 3. cap. 18. Lib. 6. cap. 19.

ptismo, nisi forte miraculo ineffabili omnipotentissimi creatoris, ut lex peccati, quae inest in membris repugnans legi mentis, prorsus penitus exstinguatur, et non sit; sed ut quidquid mali ab homine factum, dictum, cogitatum est, cum eidem concupiscentiae subiecta mente serviret, totum aboleatur, ac velut factum non fuerit, habeatur; ipsa vero, soluto reatus vinculo, quo per illam diabolus animam retinebat, et interclusione destructa, qua hominem a suo creatore separabat, maneat in certamine, quo corpus nostrum castigamus et servituti subiicimus, vel ad usus licitos et necessarios relaxanda, vel continentia cohibenda." Und so noch an vielen andern Stellen. Augustin pflegt die Solvirung, Dimittirung des Reatus der Concupiszenz durch die Taufe und deren (der Concupiszenz) Bleiben in den Getauften so zu bezeichnen: „Concupiscentia praeterit reatu, manet actu; oder: „Concupiscentia remittitur in reatu, remanet in actu." Man sehe z. B. lib. 1. de nupt. et concup. cap. 26 et 27. (cfr. lib. 6. cont. Jul. Pelag. cap. 19.); lib. 2. de pecc. mer. et rem. cap. 27.; und lib. 2. cont. Jul. Pelag. cap. 3. Lib. 2. de pecc. mer. et rem. cap. 28. gibt Augustin an, wie die Concupiszenz in den Getauften zurückbleibe. „Haec autem lex peccati, quod etiam peccatum appellat Apostolus, cum dicit: *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum desideriis eius* (Rom. 6, 22), non sic manet in membris eorum, qui ex aqua et spiritu renati sunt, tanquam non sit eius facta remissio, ubi omnino plena et perfecta sit remissio peccatorum, omnibus inimicitiis interfectis, quibus separabamur a Deo: sed *manet in vetustate carnis tanquam superatum et peremtum, si non illicitis consensionibus quodam modo reviviscat, et in regnum proprium dominationemque revocetur.*" Ebenso lib. 1. de nupt. et concup. cap. 25: „Si autem quaeritur, quomodo illa concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum; quando quidem per ipsam seminatur, et cum ipsa carnalis gignitur proles parentis etiam baptizati, aut certe si in parente baptizato potest esse et peccatum non esse, cur eadem ipsa in prole peccatum sit; ad haec respondetur, *dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputatur. Quamvis autem reatu suo iam soluto, manet tamen, donec sanetur omnis infirmitas nostra proficiente renovatione inferioris hominis de die in diem, cum exterior induerit incorruptionem.* Non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus, aut spiritus; sed affectio est quaedam malae qualitatis, sicut languor. Non ergo aliquid remanet, quod non remittatur, cum fit, sicut

scriptum est, *propitius Dominus omnibus iniquitatibus nostris* (psalm. 102, 3.); sed donec fiat et quod sequitur, *Qui sanat omnes languores tuos, qui redimit de corruptione vitam tuam*, manet in corpore mortis huius carnalis concupiscentia. Cuius vitiosis desideriis ad illicita perpetranda non obedire praecipimur, ne regnet peccatum in nostro mortali corpore. *Quae tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus, accedente etiam senectute multo maximo* *). Qui vero ei nequiter serviunt, tantas in eis vires accipit, ut plerumque iam aetate deficientibus membris, eisdemque partibus corporis ad illud opus moveri minus valentibus, turpius et procacius insanire non desinat. Cap. 26. In eis ergo, qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est, ut reatus etiam huius licet adhuc manentis concupiscentiae remittatur, ut in peccatum, sicut dixi, non imputetur. Nam sicut eorum peccatorum, quae manere non possunt, quoniam cum fiunt praetereunt, reatus tamen manet, et nisi remittatur, in aeternum manebit: sic illius (scil. concupiscentiae), quando remittitur, reatus aufertur. Hoc enim est, non habere peccatum, reum non esse peccati. Nam si quisquam verbi gratia, fecerit adulterium, etiamsi nunquam deinceps faciat, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamvis illud quod admisit iam non sit, quia cum tempore quo factum est praeteriit. Nam si a peccato desistere hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret scriptura, *Fili, peccasti? non*

*) Erst im andern Leben wird keine Concupiscenz mehr sein. „Tunc enim (scil. cum abhibebitur mortale a vita II. Cor. 5, 4.) nulla eris talis concupiscentia, cum qua certare, et cui non consentire iubeamur. So auch de perfect. iustit. hom. cap. 13. wird mit dem Leibe bei dem Tode abgelegt, und steht mit demselben nicht mehr auf: „Nec inpunctam dico esse libidinem, quae dum morte destructur, quando mortale hoc induetur immortalitate. Non enim est nisi in corpore mortis huius, de quo liberari cupiebat Apostolus (Rom. 7, 24) . . . . Neque enim in corpore mortuo adhuc potest esse, quae nisi in corpore mortis non potest esse; sed *quae peritura est in corporis morte, non est resurrectura resurgente corpore sine morte.*“ Vgl. lib. 1. de nupt. et conc. cap. 31. lib. 2. op. imp. cap. 226. Doch ist die Ablegung der Concupiscenz nur für die Frommen eine Belohnung, dagegen den Gottlosen eine Strafe. Lib. 6. oper. imp. cap. 16: „Ut autem resurrectionis tempore non sit omnino in vivente corpore nec dolente, *praemium est eorum qui contra eam fideliter certaverunt, qui languore sanato immortalitate beatissima vestientur.* In eis vero *qui non ad vitam resurgent, non feliciter, sed poenaliter non erit:* non quia tunc ab ea quisquam mundabitur, sed *quia tunc malis non in delectamenta excitabitur, sed in tormenta vertetur.*“

adicias iterum. Non autem sufficit, sed addidit, *et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur* (Ecclesiastic. 21, 1.). Manent ergo, nisi remittantur. Sed quomodo manent, si praeterita sunt, nisi quia praeterierunt actu, manent reatu? *Sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam illud maneat actu, praetereat reatu.*" — Ungeachtet nun aber der Reatus der in dem Getauften zurückbleibenden Concupiszenz aufgelöset ist, so wird sie (die Concupiszenz) doch noch Sünde genannt, nicht weil sie wirklich Sünde ist, sondern weil sie aus der Sünde (Adams) entsprungen ist und den Getauften zur (wirklichen) Sünde geneigt macht, ja ihn dazu wirklich verleitet, wenn er ihr nicht widersteht. Lib. 1. de nupt. et concup. cap. 23: „Haec omnino concupiscentia, haec lex peccati habitans in membris, cui lex iustitiae vetat obedire, dicente Apostolo (folgt Röm. 6, 12.): haec, inquam concupiscentia, quae solo sacramento regenerationis expiatur, profecto peccati vinculum generatione traiicit in posteros, nisi ab illo et ipsi regeneratione solvantur. Nam ipsa quidem concupiscentia iam non est *peccatum* in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur, atque ut ea perpetrent, a regina mente membra non dantur, ut si non fit quod scriptum est, *non concupiscas* (Exod. 20, 17.) fiat saltem quod alibi legitur. *Post concupiscentias tuas non eas* (Eccle. 18, 30.); sed *quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum si vicerit facit, reatus eius valet in generato:* quem reatum Christi gratia per remissionem omnium peccatorum in regenerato, si ad mala opera ei quodam modo iubenti non obediat, valere non sinit. *Sic autem vocatur peccatum, quia peccato facta est, cum iam in regeneratis non sit ipsa peccatum; sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua; et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum si vincit facit: sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat.*" Aus diesem doppelten Grunde nennt Augustin die Concupiszenz im folgenden 24. Cap. die Tochter und Mutter der Sünde (peccati filia et mater). Beides lehrt Augustin außerdem an noch unzähligen andern Stellen auch lib. 2. cont. Jul. Pel. cap. 9: „Quamvis iam non eo modo appetur peccatum, quo facit reum, sed quod sit reatu primi hominis factum (das peccatum nämlich, wovon Paulus Röm. 7. spricht), et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum, nisi adiuvet nos gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, ne sic etiam mortuum peccatum rebellet, ut vincendo reviviscat et regnet." In der letzten Beziehung ist ihm die Concupiszenz in den Getauften, nach dem

Vorgange des h. Ambrosius (lib. de Isaac. et anima cap. 8.), sogar eine *iniquitas*. Lib. 2. cont. Jul. Pelag. cap. 5: „Istam legem peccati, cuius manentis reatus in sacro fonte remissus est, propterea vocavit (Ambrosius) *iniquitatem*, *quia iniquum est*, *ut caro concupiscat adversus spiritum*." Und lib. 5. cap. 4: „Si prudenter hic saperes, profecto esse *iniquitatem* videres, *qua pars inferior hominis repugnat superiori atque meliori*." Eben deßwegen ist die Concupiszenz auch in den Getauften noch ein Uebel (malum). Lib. 1. oper. imperf. cont. Jul. cap. 71 „Quid litigas de concupiscentia litigante, hoc est, de lege in membris repugnante legi mentis? Lex peccati dicitur, quia suadet peccata, atque ut ita dixerim, iubet; et si ei mente serviatur, sine excusatione peccatur. Peccatum dicitur, quia peccato facta est, appetitque peccare. Reatus eius regeneratione solutus est, conflictus eius ad agonem relictus est. *Malum est*, clarum est. Non viribus nostrae voluntatis, ut putas, huic obsistimus, nisi divinitus adiuvemur. *Debellandum hoc malum est, non negandum; vincendum est, non defendendum*." Ebenso cap. 72: „Cur autem dicta sit concupiscentia carnis peccatum, lexve peccati, iam supra (nämlich in der vorigen Stelle) diximus: *cui si bonum est non consentire ad illicita, profecto ipsa malum est, qua concupiscuntur illicita*, et si nulla consensione, nulloque opere perpetrantur." Lib. 6. cont. Jul. cap. 17. heißt sie ein innerer Feind, womit der Gerechtfertigte zu kämpfen habe, und eine Pest, wovon derselbe wünschen müsse geheilt zu werden. Endlich ist sie aus demselben Grunde sogar auch in den Getauften noch für Gott ein Gegenstand des Mißfallens. Lib. 6. cont. Jul. Pelag. cap. 15: „Describens illam summam resurrectionis felicitatem, dicis (nämlich Julian), *neminem iam ibi iustorum lividum facere corpus suum et servituti subiicere; neminem humiliare animam suam stratis duris et paedore membrorum*. Responde ergo, cur hic ista faciat, qui omni malo in baptismate caruit, cur audet lividum facere templum Dei? Nonne membra eius membra sunt utique templi Dei? Cur ergo non suavi odore, sed paedore templi eius, aut invitat praesentiam, aut impetrat misericordiam, aut placat iram eius? Nihilne mali castigat, domat, vincit, opprimit in templo Dei? Nonne adtendis, nonne perspicis, quia tam vehementer corpus suum persequens, *si nihil ibi persequitur quod displicet Deo*, frustra persequendo templum eius facit iniuriam magnam Deo?" In dem unmittelbar Folgenden wird dann die Concupiszenz als das bezeichnet, was Gott auch in den Getauften noch mißfalle — inwiefern nämlich die Concupiszenz an und für sich oder durch ihre

Natur wider den Geist gelüstet: der Getaufte selbst ist aber darum nicht Gott mißfällig, weil in ihm der Reatus derselben aufgelöset ist.

§. 5. Worin der *Reatus* der Concupiscenz und dessen Auflösung durch die Taufe bestehe.

Worin besteht denn nun aber der *Reatus* der Concupiscenz, d. h. der Zustand der Angeklagtheit, worin sich der Ungetaufte wegen der Concupiscenz vor Gott befindet — oder wovon das abhängt: die Schuld der Concupiscenz, wegen welcher der Ungetaufte gleichsam*) vor Gott als Angeklagter dasteht; und wie haben wir uns die Auflösung dieses Zustandes oder dieser Schuld zu denken?

Unstreitig besteht der Reatus der Concupiscenz dem h. Augustin darin, daß dieselbe wider den Geist gelüstet und unwiderstehlich zum Bösen antreibt, wenn nicht Gott ihre Ueberwindung durch Ertheilung einer wenigstens zureichenden Gnade möglich mache. Vgl. die hieher gehörigen Aeußerungen des h. Augustin in §. 3. Worin sollte auch derselbe anders bestehen! Und begründet ja derselbe wirklich in dem Ungetauften einen Schuldzustand (in dem unmündigen Kinde freilich nur in der Anlage), in dem Sinne nämlich, daß der Ungetaufte ohne die göttliche Gnade zu allem Guten und Gottgefälligen ohnmächtig, dagegen zum Bösen und Gottmißfälligen übergeneigt ist. Auch bedarf es keiner weiteren Nachweisung, daß der Mensch in diesem Zustande kein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein kann. Im 29. Hefte dieser Zeitschr. S. 135—137 haben wir gesehen, daß auch Bonaventura und Duns Scotus den Reatus oder die Culpa der Concupiscenz in diesem Sinne nehmen.

Eben so unstreitig besteht die Auflösung dieses *Reatus* der Concupiscenz durch die Taufe darin, daß Gott dem Getauften sein Wohlwollen und Wohlgefallen, was derselbe durch seine Natur (seine Concupiscenz) nicht mehr hat, um Jesu Christi willen wieder zuwendet, und ihm alle Gnade, die er zur Ueberwindung seiner Concupiscenz und zur Vollbringung alles wahrhaft Guten bedarf, verleiht**). Denn wenn der Reatus der Concupiscenz, nach dem Vorhingesagten, darin besteht, daß dieselbe wider den Geist gelüstet und denselben beherrscht, wenn nicht die göttliche Gnade ein umgekehrtes

*) Ich sage: gleichsam; denn im eigentlichen Sinne kann der Ungetaufte wegen der ihm angeerbten Concupiscenz unmöglich als Angeklagter vor Gott dastehen.

**) Die unmündigen Kinder freilich kann Gott vorerst bloß in das Verhältniß zu sich aufnehmen, daß er geneigt und bereit ist, denselben mit der Zeit, wo sie zum Vernunftgebrauche heranwachsen, alle zur Ueberwindung der Concupiscenz erforderliche Gnade zu verleihen.

Verhätniß möglich macht und begründet: worin anders kann dann die Auflösung ihres Reatus durch die Taufe bestehen, als eben darin, daß Gott dem Menschen sein Wohlwollen und Wohlgefallen, was derselbe durch seine Natur nicht mehr hat, um Jesu Christi willen wieder zuwendet, und ihm alle zur Ueberwindung der Concupiscenz, die ja in ihm bis zu seinem Tode bleibt, erforderliche Gnade verleiht. Auch wird nun so die in §. 3 aus lib. 2 de pecc. mer. et rem. cap. 4 angeführte Stelle verständlich.

Ganz offen äußert sich Augustin hierüber lib. 6. cont. Jul. Pelag. cap. 16: „Hoc malum (nämlich die Concupiszenz) non in baptismate ponitur (i. e. deponitur): sed *baptizatis per gratiam regenerationis ab eius obligatione iam liberis, ne ad illicita pertrahat, salubriter vincitur.*“ Bemerkenswerth für unsern Zweck ist auch die Stelle lib. 1. cont. duas epist. Pelag. cap. 13: „Carnis concupiscentia in baptismo sic dimittitur, ut quamvis tracta sit a nascentibus, nihil noceat renascentibus“ — weil sie nämlich den Menschen, wenn derselbe nicht einwilligen will, nun nicht mehr zur Sünde verleiten kann. Lib. 2. cont. Jul. Pelag. cap. 8. führt Augustin aus Ambrosius an: „Naturam humanam, etiam istam, quae sub peccato nascitur, et cuius ortus in vitio est (nämlich eben wegen der Concupiszenz), esse iustificationis (und also gewiß auch der Auflösung des Reatus der Concupiszenz) capacem; sed sane per gratiam, quod inimicum est vobis, eidem gratiae crudelibus inimicis.“ Nach Ambrosius und Augustinus ist demnach die Rechtfertigung des Erbsünders und also gewiß auch dessen Befreiung von dem Reatus der Concupiszenz möglich durch die actuelle Gnade, welche Gott in Gefolge der Verdienste Jesu Christi dem Erbsünder (und überhaupt jedem Sünder) zur Ueberwindung seiner sündhaften Natur ertheilen will. Ich sage: möglich durch die actuelle Gnade u. s. w.; denn die Pelagianer, welche hier als Feinde der Gnade dargestellt werden, leugneten in jener Beziehung die Nothwendigkeit der actuellen Gnade Gottes — von einer andern als dieser Gnade war bei ihnen keine Rede. Dann aber läßt sich kaum bestimmter, als es hier geschieht, sagen, daß die Auflösung des Reatus der Concupiszenz durch Ertheilung der actuellen göttlichen Gnade, und also in der oben angegebenen Weise, zu Stande komme. Ganz in Uebereinstimmung hiermit heißt es lib. 4. cont Jul. Pelag. cap. 1. unmittelbar nach der zu Anfang des §. 3. angeführten Stelle von der Concupiszenz: „Cuius obligatione implicat debita poena nascentem.“ Gerade so, wie hier geschehen, haben auch Petrus Lombardus und Bonaventura die Auflösung des Reatus der Concupiszenz durch die Taufe aufgefaßt. Die hieher gehörige Aeußerung des ersten ist bereits in dem 18. Hefte

dies. Zeitschr. S. 61—62 mitgetheilt worden. Bonaventura sagt über eben diese Stelle des Petrus Lombardus (in lib. 2. sentent. dist. 32.): „Concupiscentia duo dicit. Dicit enim appetitum immoderatum boni commutabilis: et sic dico quod ista immoderantia circa appetitum potest esse dupliciter. Aut ita quod ratio captivetur et anima pervertatur, ut necessitatem habeat praeponendi bonum commutabile bono incommutabili, et sic dicitur esse concupiscentia intensa; et hoc modo tenet rationem culpae, ratione videlicet illius immoderantiae. Alia modo concupiscentia dicit immoderantiam, non quia ratio succumbat sensualitati, sed quia sensualitas non perfecte obtemperet rationi; et hoc modo tenet rationem poenae. *Primo modo, quia tenet rationem culpae, directe opponitur ipsi gratiae; et ideo gratia superveniens aufert illam immoderantiam, pro eo quod talis immoderantia ponebat debitae iustitiae carentiam.* Aliam autem immoderantiam, quae, sicut dictum est, dicit rationem poenae, non tollit gratia in suo adventu, propter hoc quod non opponitur formaliter ei; sed quoniam gratia et concupiscentia respectu eius, ad quod inclinant, quandam habent oppositionem; hinc est quod secundum quod homo plus exercitatur in gratia, magis et magis remittitur concupiscentia; nunquam tamen omnino tollitur concupiscentia, quia semper remanet radix eius in homine, nisi auferatur per donum gratiae speciale, sicut in virgine creditur fuisse post conceptionem Filii Dei*)." . . .

§. 6. Mit dem *Reatus* der Concupiscenz werden auch die Kinder getaufter Eltern geboren; sie bedürfen daher ebenfalls der Taufe, um davon befreit zu werden.

Den Inhalt dieses §. lehrt Augustinus wieder an unzähligen Stellen. Hier nur folgende Stellen, worin zugleich angegeben wird, warum das so geschehe, und wie man sich das veranschaulichen kann. De peccato originali cap. 39: „Obesset ista carnis concupiscentia, etiam tantummodo quod inesset, nisi peccatorum remissio sic prodesset, ut quae in eis est, et nato et renato, nato quidem et inesse et obesse, renato autem inesse quidem, sed non obesse possit. *In tantum enim obest natis, ut, nisi renascuntur nihil possit prodesse, si nati sunt de renatis. Manet quippe in prole, ita ut ream faciat, vitium originis; etiamsi in parente reatus eiusdem vitii remissione ablutus est peccatorum,* donec

*) Nach Bonaventura ist also die seligste Jungfrau Maria erst, nachdem sie den Sohn Gottes empfangen, von der Concupiscenz, welche nach dem Seraphischen Lehrer die Erbsünde ist, gänzlich befreit worden.

omne vitium, cui consentiendo peccatur, regeneratione novissima consumatur . . . . . cap. 40. *Reatus itaque vitii eius de quo loquimur, in regeneratorum prole carnali tamdiu manebit, donec et illic lavacro regenerationis abluatur. Regeneratus quippe non regenerat filios carnis, sed generat; ac per hoc in eos quod regeneratus, sed quod generatus est traiicit. Sic igitur, sive reus infidelis, sive absolutus fidelis, non generat absolutus uterque, sed reos: quomodo non solum oleastri, sed etiam oleae semina non oleas generant, sed oleastros.*" Lib. 1. de nupt. et concup. cap. 32: „Haec itaque remissio peccatorum quamdiu non fit in prole, sic ibi est lex ista peccati, ut etiam in peccatum imputetur, id est, ut etiam reatus eius cum illa sit, qui teneat aeterni supplicii debitorem. *Hoc enim traiicit parens in prolem carnalem, quod est ipse carnaliter natus, non quod spiritaliter est renatus. Quia idipsum quod carnaliter natus est, quamvis reatu soluto non impediat fructum eius, tamen tanquam in semine olivae latet, etiamsi propter remissionem peccatorum nihil oleo* (mehrere Manuscripte haben: oleae) *nocet, ei scilicet vitae, qua secundum Christum, qui est appellatus ab oleo, id est, a Chrismate, iustus ex fide vivit* (Rom. 1, 17.). *Hoc autem quod in parente regenerato, tanquam in oleae semine, sine ullo reatu quia remissum est, tegitur, profecto in prole nondum regenerata velut in oleastro, cum reatu habetur, donec etiam illic eadem gratia remittatur.*" Lib. 3. cont. Jul. Pelag, c. 26: „Ex isto igitur et cum isto malo, quod a te quoque credimus expugnari (concupiscentiae scil.), homo generatur, quem negas regeneratione salvari. Isto enim coniugati bene utuntur, quo continentes melius non utuntur. Porro si malum est, quo caro concupiscit adversus spiritum, cui malo, sicut fateris, Apostolorum legio repugnavit; hoc utentes coniugati, procul dubio non bono bene utuntur, sed malo. *Ex hoc igitur et cum hoc filii generati regenerandi sunt, ut liberentur a malo.* Hoc enim originali malo etiam parentes illorum rei nati sunt, et si ab hoc reatu renascendo sunt liberati. Quid ergo vellemus ut gignerent, non unde renati, sed unde nati sunt, nisi quod et ipsi nati sunt? Reos ergo: quia et ipsi rei nati sunt, et generantes inde unde nati sunt, non aliud potuerunt generare quam nati sunt. Unde autem renati, inde a reatu cum quo nati sunt liberati. *Ac per hoc et illi quos reos liberati generaverunt, eadem sunt regeneratione liberandi.* Ex hoc enim malo rei nati sunt, quo bene utuntur renati, ut nascantur regenerandi." Wie gesagt also: auch die Kinder getaufter Eltern, welche letztere doch von dem Reatus der Concupiszenz befreit sind, werden mit die-

sem Reatus geboren: es verhält sich damit wie mit dem Samen des veredelten Oelbaums, woraus wieder nur ein wilder Oelbaum erwächst. Wie könnte das auch anders sein! Bleibt ja die Concupiszenz selbst in den Getauften bestehen, und können dieselben ja daher auch nur mit dieser Concupiszenz behaftete Kinder erzeugen. Da nun aber die Taufgnade, wodurch der Reatus der Concupiszenz aufgelöset wird (§. 5.), nicht zur Natur des Menschen gehört und daher auch nicht auf dem Wege der Natur fortgepflanzt oder vererbt werden kann: so bedürfen die Kinder getaufter Eltern eben so gut der Wiedergeburt durch die Taufe, als die Eltern derselben bedurften. Man vergleiche noch folgende Stellen: lib. 2. de pecc. mer. et rem. cap. 27. et 28.; lib. 1. de nupt. et conc. cap. 18. et 19.; lib. 1. cont. duas epist. Pelag. c. 13.; lib. 2. cont. Jul. Pelag. c. 10. lib. 6. c. 7.

(Schluß folgt.)

L. A. Muratori.

Eines der auffallendsten Facten, welche sich in neuerer Zeit in der Kölnischen Kirche zugetragen haben, ist ohne Zweifel das von dem Erzbischof Clemens August ausgesprochene Verbot des Buches von Muratori de ingeniorum moderatione in religionis negotio. Denn welcher katholische Theologe, ich will nicht sagen in Deutschland, sondern in Frankreich, in Italien, in Spanien wird nicht erstaunen, wenn er hört, das gedachte Werk sei im Jahre 1836 in Köln von der erzbischöflichen Behörde verboten worden? d. h. ein Buch sei hier verboten worden, welches von einem der gelehrtesten und vortrefflichsten Päpste, von Benedict XIV. mit solchen Lobsprüchen erhoben worden, welches ein Jahrhundert hindurch in der katholischen Welt einen Beifall gefunden wie kaum ein anderes Werk; welches in Paris, und hundert Jahre früher in Köln selbst, welches in Augsburg, in Wien und selbst in Italien in einer sehr großen Reihe von Auflagen erschienen ist. Allein so auffallend dieses Factum auch scheinen mag, es ist gewiß, es ist weltbekannt. Wenn wir nun auch glauben, es sei die Ehre Muratoris durch die Zeugnisse von sieben erzbischöflichen und bischöflichen Ordinariaten *) durch die Mittheilung **) so günstiger Empfehlungen aus frühern Zeiten hinlänglich gerettet worden: so glauben wir doch, es werde dem Publicum nicht gleichgültig sein zu wissen, wie das erzbischöfliche Verbot des Mura-

*) Diese sind der Uebersetzung, welche bei Bädeker in Coblenz erschienen, sämmtlich vorgedruckt.

**) S. die Ehrenrettung Muratoris im 27. Hefte d. Zeitschrift S. 209 ff.

tori in Köln bewirkt worden. Wir glauben, es werde die Aufklärung dieses Punctes dem Publicum um so lieber sein, da hierdurch ein helles Licht auf viele andere Dinge geworfen wird, die bis jetzt noch gar sehr verschleiert sind. Es wird hierdurch namentlich klar werden, in welche Hände der Erzbischof Clemens August in Köln gefallen war, wer die Männer sind, denen er sein Zutrauen geschenkt und welchen Gebrauch diese Männer von einem solchen Zutrauen gemacht haben. Wir hätten gern das Geschehene der Vergessenheit übergeben, hätten gern den Blick von Dingen weggezogen, welche so wenig Erfreuliches darbieten. Aber unser Schweigen wird mißbraucht, und Männer wie derjenige, welchen der Leser in diesen Mittheilungen näher kennen lernen wird, fahren fort mit ein Benehmen zu beobachten, welches gleichmäßig gegen die Wahrheit, gegen die Nächstenliebe und selbst gegen die gemeine Klugheit verstößt.

Wie sie dies früher getrieben, das soll nun in einem kleinen aber sprechenden Beispiele durch das nachstehende Actenstück gezeigt werden.

Gutachten vom 13. October 1836 über die neue Ausgabe des Muratori.

„Ich habe dasselbe aufmerksam durchlesen und darin einen so bösen Geist und einige so hämische Angriffe auf die Braut Christi, die h. katholische Kirche gefunden, daß es nach meiner festen Ueberzeugung dem Laien nicht in die Hände gegeben werden darf, wenn er anders nicht irre werden soll an seinem Glauben. Um nur Eines anzuführen: S. 262 klagt Murat. die Briefe des Papstes Honorius I. als von Ketzereien strotzend an, und läßt um deswillen das 6. allgemeine Concilium diese Briefe verdammen. Gleich darauf lobt er den Baronius und Bellarmin, daß sie den Honorius gegen das General-Concilium in Schutz genommen hätten. So schlägt er den Papst mit einem General-Concilium und dieses mit zwei von der Kirche hochverehrten Männern. Uebrigens bin ich der unmaßgeblichen Meinung, daß Ew. Erzbischöflichen Gnaden das Buch bloß unter der allgemeinen Erklärung verbieten müssen, weil die Lesung desselben dem Laien nicht nur nicht nützlich, sondern schädlich und verderblich sein dürfte. Wenn Hochdieselben auf Specialia hinweisen, so giebt dies zu Weiterungen Anlaß, deren Folgen nicht abzusehen sind und worauf sich einzulassen mit der Würde Ew. Erzbischöflichen Gnaden gar nicht verträglich scheint." —

Ich sage Ihnen noch nicht von wem dieses Gutachten ist. Aber lesen Sie es noch einmal und sagen Sie mir, oder sagen Sie es sich selbst, was Sie von diesem Gutachten halten? Möchten Sie dieses Gutachten geschrieben haben? Und wie würde es Ihnen zu Muthe

sein, wenn Sie dasselbe geschrieben hätten? Aber ich sehe, Sie wollen die Stelle S. 262. bei Muratori gleich selbst nachschlagen, um zu sehen, wo denn der böse Geist in diesem Buche stecke: Sie wollen gleich sehen, welche hämische Angriffe Muratori auf die Braut Christi hier sich erlaubt habe. Hier ist die Stelle, wenn Sie das Buch nicht gleich zur Hand haben sollten.

„Allein auch die andere Ansicht „schreibt Muratori a. a. O.,„ welche behauptet, die Kirche sei in ihren Urtheilen über den Sinn fremder Schriften unfehlbar, hat ihre Schwierigkeiten und zwar überaus große. Denn diese Urtheile werden über Thatsachen gefällt, die nicht geoffenbaret worden, und in Beziehung auf diese ist der Kirche gar keine Unfehlbarkeit verheißen. Wir wissen, daß die Kirche als unfehlbare Auslegerin der hh. Schriften von Gott bestellt worden; daß sie aber auch als Auslegerin anderer Schriften durchaus zuverlässig sei, dies wissen wir nicht. Auch sie selbst pflegt nicht einmal für ihre derartigen Entscheidungen übernatürlichen Glauben zu fordern. Obgleich die Briefe des römischen Papstes Honorius I. auf dem sechsten allgemeinen Concilium, als von Ketzereien strotzend, verdammt worden sind, so hat es später dennoch nicht an Katholiken gefehlt, welche keinen Anstand genommen haben, diese Briefe von dieser Verdammung loszusprechen und ihre Orthodoxie zu beweisen. Bisher hat noch Niemand so ausgezeichneten Schriftstellern wie Baronius und Bellarmin, welche die Vertheidigung des Honorius übernommen haben, deshalb gezürnt oder sie bekämpft.“ —

Da haben Sie die angezogene Stelle, in welcher sich der böse Geist, der in diesem Buche herrscht, am wahrnehmbarsten offenbaren soll? Finden Sie nun einen bösen Geist in dieser Stelle, finden Sie hämische Angriffe auf die Braut Christi, die h. katholische Kirche, darin? Erscheint Ihnen Muratori in dieser Stelle, wie er in der Relation über dieselbe erscheint, a's jener elende Sophist, als jener nichtswürdige Klopffechter, als jener verkappte Feind der katholischen Kirche, der das allgemeine Concilium und den Papst so aufeinander stoßen läßt, daß sie sich gegenseitig vernichten und aufheben? Oder erscheint Muratori Ihnen nicht vielmehr als der redliche Mann, als der besonnene Wahrheitsfreund, der nicht glaubt, durch keckes Ableugnen seien die Feinde der katholischen Kirche widerlegt, erscheint er Ihnen nicht in dieser Stelle gerade so wie ihn Benedict XIV. characterisirt hat, als ein Mann, der eben so aufrichtig als gelehrt sei, und die Schwierigkeiten bei Fragen, über welche er handle, verheimliche?

Nach unserm Gutachtensteller hätte Muratori leugnen müssen

daß das sechste allgemeine Concil den Papst Honorius als Irrlehrer verdammt hat: aber die Acten des sechsten allgemeinen Concils hätten ihn Lügen gestraft, der Papst Leo II. hätte ihn Lügen gestraft, indem auch er dem Honorius das Anathema gesprochen; die folgenden Päpste hätten ihn Lügen gestraft, indem sie in dem Glaubensbekenntnisse, welches sie bei Ihrer Erhebung auf den päpstlichen Stuhl ablegten, ausdrücklich dem Honorius das Anathema sprachen. Gegen ihn hätten Dupin, Bossuet gesprochen, welche das Factum gegen die Einwendungen aufrecht erhalten; gegen ihn hätte in unsern Tagen Pius VII. gezeugt, indem er frei bekannte, Honorius I. sei in die Irrlehre des Monotheletismus gefallen *); gegen ihn gälte, was Döllinger in seiner Kirchengeschichte geschrieben: „Honorius habe sich irre führen lassen . . . und die sechste Oekumenische Synode habe ihn verdammt, weil er in Allem dem Sinne des Sergius gefolgt sei und dessen Lehre bestätigt habe."

Ja, Herr Professor Döllinger in München spricht dieselbe Ansicht aus, welcher Muratori hier erwähnt, und zu welcher er sich in dem folgenden XX. Capitel S. 281 ausdrücklich bekennt, indem er (Hr. Döllinger) unmittelbar hinzufügt „und so war es allerdings, wenn man gleich anzunehmen berechtigt ist, daß Honorius besser gedacht habe, als er sich ausgedrückt."

Hr. Döllinger möge sich also glücklich preisen, daß sein Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1836 bei Manz zu Regensburg erschienen und der geistlichen Censur in Köln nicht übergeben worden. Der Kölnische Censor hätte Seiner Erzbischöflichen Gnaden berichtet, Hrn. Döllingers Buch enthalte so hämische Angriffe auf die Braut Christi, die heil. katholische Kirche, und es sei darin ein so böser Geist, daß sein Buch nothwendig, aber ohne Angabe von Specialia, verboten werden müsse.

Wenn aber die angeführte Stelle Muratori's einen hämischen Angriff auf die Braut Christi die heil. katholische Kirche enthält, was soll man dann von Pius VII., um von Bossuet, der in den Augen des Hrn. Gutachtenstellers ein Ungeheuer sein muß, wenn er anders weiß, was derselbe über Honorius geschrieben hat, zu schweigen, sagen? Muratori gibt einen Weg an, wie Honorius von der Beschuldigung der

*) Bossuet sagt hierüber: credita ergo a pontificibus, credita a concillis, credita ab omnibus.

**) Nous avons, sagte Pius VII. zum Minister Cacault, nous avons lu souvent et jamais nous n'avons oublié ce qui est arrivé sous Honorius I. Ce Campanien, fils de Patronius d'une famille consulaire, pape en 626, approuva la doctrine du *monothélisme*, dont Sergius patriarche de Constantinople etait le Chef. S. Artaud, histoire de Pie VII. u. Ami de la Religion. 1836 n. 266.

Irrlehre noch befreit werden könnte, während Pius VII. ausdrücklich zugesteht, daß Honorius in die Irrlehre des Monotheletismus gefallen sei, und sich ein abschreckendes Beispiel an diesem Papste nimmt! Die Angriffe Pius VII. auf die Braut Christi, sind also offene und gewiß weit verderblicher, als die Angriffe Muratori's in dieser Stelle.

Allein ich sehe, Sie werden ungeduldig, Sie verlangen den Namen des Mannes, dieses einzigen Mannes, zu wissen, der dieses denkwürdige Gutachten ausgestellt und das Verbot Muratori's bewirkt hat. Nun wenn Sie sich nicht länger gedulden wollen: so will ich Ihnen den Namen des Verfassers offenbaren. Es ist der

Herr Matthias Wilhelm Kerp,

Pfarrer zu St. Alban zu Köln am Rhein.

Hoho! höre ich Sie ausrufen: Herr Kerp hat dieses Gutachten ausgestellt! Das hätte ich leicht errathen können. Aber nun muß ich dies Actenstück noch einmal lesen, nun erst werde ich es recht verstehen. — —

Nein, Nein, wenn ich dieser Sache etwas weiter nachdenke, so kömmt mir vor, daß auch nicht einmal Herr Kerp dieses Gutachten habe ausstellen können. —

Aber nun lassen Sie uns erst sehen, wie andere Männer über dieses Buch geurtheilt haben, und lassen Sie uns dann damit das Urtheil des Herrn Kerp vergleichen, und dann sagen Sie mir, was Sie denken.

Der Papst Benedict XIV. schreibt:

> ich habe die Prologomena des in Köln im Jahre 1715 gedruckten Werkes (de ingeniorum moderatione) gelesen; sie sind ihres Verfassers, der keinen Fehltritt darin thut, würdig.

An einer andern Stelle schreibt derselbe Papst über das ganze Werk:

> Das Buch ist wahrhaft schön und seines Verfassers würdig.

Und Hr. Kerp schreibt von eben diesem Buche,

> er habe dasselbe aufmerksam durchlesen und darin einen so bösen Geist und einige so hämische Angriffe auf die Braut Christi, die h. katholische Kirche gefunden, daß es nach seiner festen Ueberzeugung dem Laien nicht in die Hand gegeben werden dürfe, wenn er anders nicht irre werden solle an seinem Glauben.

Derselbe große Papst Benedict XIV. schrieb noch als Cardinal Prosper Lambertini an Muratori*):

*) S. die Original-Stellen in Vita del Proposto Ludovico Ant. Muratori Napoli 1785.

er bäte sich von dem Verfasser ein Exemplar aus, da er bisher nur ein geliehenes Exemplar habe; sonst aber würde er das geliehene Exemplar zurück behalten und es erst im Augenblicke seines Todes wiedergeben, da er sich nimmer davon trennen, und den schreien lassen wolle, der es ihm geliehen habe.

Und Hr. Kerp schreibt über eben dieses Buch:

es enthalte einen so bösen Geist und einige so hämische Angriffe auf die Braut Christi, daß es den Laien nothwendig in seinem Glauben irre machen müsse.

Der Pariser Censor schrieb vor mehr als hundert Jahren, dieses Buch sei nach seinem Urtheile:

Opus eximium ac multum utilitate multiplici commendandum: in quo suspexerint aequi omnes rerum aestimatores liberalissimi et *candidissimi* scriptoris *sincerum veritatis* ac religionis amorem variam et summam eruditionem etc.

und der Herr Kerp schreibt 1836, er habe in diesem Buche einen bösen Geist und hämische Angriffe auf die Braut Christi, die h. katholische Kirche gefunden, und er habe Alles dieses nach einer aufmerksamen Durchlesung darin gefunden!!

Der Augsburger Censor Jos. Anton Steiner schrieb 1778 in seiner Approbation dieses Buches:

Laudibus viri celeberrimi Ludovici Antonii Muratorii, bibliothecarii Estensis aliquid addere decerpere est postquam tot viri doctissimi, et inter hos eruditissimus Pontifex Benedictus XIV. eumdem inter auctores numerat, qui non minus ingenui quam docti nullas unquam dissimulant difficultates (In Comment. de festis B. M. V. Hoc praeprimis encomio dignus est tractatus de ingeniorum moderatione.

und Hr. Kerp schreibt, er habe dieses Buch aufmerksam gelesen und habe darin einen so bösen Geist und einige so hämische Angriffe auf die Braut Christi, die h. katholische Kirche gefunden, daß es nach seiner festen Ueberzeugung den Laien in seinem Glauben irre machen müsse!!

Der Hochwürdigste Herr Bischof von Fulda, Joh. Leonhard nennt dieses

Buch ein klassisches Werk, welches er schon in seinen Jugendjahren gern zur Hand genommen und als Leitfaden in dem betrübenden Wirrwarre der Meinungen und Urtheile über das Verhältniß der Vernunft zur christlichen Offenbarung und Kirche verehrt und benutzt habe. Er fügt hinzu, es ent-

spreche dieses Werk den Bedürfnissen unserer Zeit, indem der berühmte Muratori den rechten Gebrauch der Vernunft in Glaubens-Sachen lehre und zugleich die Schranken angebe, innerhalb welcher sie sich bei Erforschung und Mittheilung der Wahrheit zu halten habe, und eben so scharfsinnig als bescheiden und mit eben so treuer Anhänglichkeit an die Lehren der katholischen Kirche und ihre göttliche Autorität, als mit ruhiger und gründlicher Behandlung des Gegenstandes bezeichnet habe.

Und Hr. Kerp schreibt, er habe dieses Buch aufmerksam durchlesen und habe darin einen so bösen Geist und einige so hämische Angriffe auf die Braut Christi, die h. katholische Kirche gefunden, daß es nach seiner festen Ueberzeugung den Laien in seinem Glauben irre machen müsse!!

Das Bischöfliche Ordinariat zu Limburg schreibt:

Der verdienstvolle Verfasser (Muratori), welcher sich durch innige Hingabe an die Lehren der katholischen Kirche und durch fromme, kindliche Verehrung ihrer Bestimmungen und Entscheidungen auszeichnete, hat in dem genannten Werke mit eben so reiner Wahrheitsliebe und würdevollem Ernste, als gründlicher Gelehrsamkeit, die wahrhaft freie und vernunftgemäße Bewegung des Geistes in seinem Anschlusse an ihre göttliche und kirchliche Autorität im Gegensatze einer zügel- und gesetzlosen Ungebundenheit nachgewiesen. Darum hat man auch diese Schrift, deren Orthodoxie über jede Verdächtigung erhaben, früher sehr empfohlen ꝛc. —

Und Herr Kerp schreibt: er habe ꝛc. s. Oben.

Der Hochwürdigste Herr Bischof von Rottenburg schreibt über dieses Buch:

Die Reinheit des Glaubens und der Sitten, welche sich in diesem Buche ausspricht, wird keinem verdächtig erscheinen können, der bedenkt, daß der gelehrteste und weise Lambertini — Papst Benedict XIV. — dieses Buch seines Verfassers, den er die einzige und wahre Zierde Italiens nannte, würdig gehalten habe.

Und Herr Kerp schreibt: er habe ꝛc. s. Oben.

Das Bischöfliche Ordinariat von Mainz schreibt über dieses Buch:

Es verdient dieses Werk Muratori's, welches selbst zu seiner Zeit der h. Vater Benedict XIV. seligen Andenkens gegen Mißdeutung und Verfolgung so kräftig und ehrend in Schutz genommen, für dessen Rechtgläubigkeit er in mehrern Werken und durch mehre Sendschreiben an denselben vor al-

ler Welt das glänzendste Zeugniß abgelegt, jedem Geistlichen und jedem gebildeten Laien empfohlen zu werden.

Und Herr Kerp schreibt:

er habe dieses Buch aufmerksam durchlesen und darin einen so **bösen** Geist und einige so **hämische** Angriffe auf die Braut Christi, die h. katholische Kirche gefunden, daß es nach seiner festen Ueberzeugung dem Laien nicht in die Hand gegeben werden dürfe, wenn er anders nicht irre werden soll an seinem Glauben.

Das Bischöfliche Ordinariat in Trier nennt dieses Buch ein klassisches, welches eine sichere Anleitung gebe, wie die Vernunft in Glaubenssachen zu gebrauchen sei. Das Ordinariat bezeugt, beim Uebertragen in unsere Muttersprache sei nichts gegen die katholische Glaubens- und Sittenlehre eingeflossen, und verdiene vorerst allen Geistlichen, dann aber auch jedem gebildeten Laien empfohlen zu werden.

Und Herr Kerp schreibt s. vorher.

Ohe iam satis est, iam satis est! Hat ein solches Werk, wie das hier genannte, von Muratori, welches so glänzende Zeugnisse, solche Auctoritäten für sich hat, selbst in Köln ein solches Schicksal gefunden, welches katholische Buch in der Welt wäre dann in Köln sicher gewesen? Jawohl klärt uns dieses Eine Factum unzählige andere auf, jawohl zeigt es uns, wer die Männer waren, denen der Erzbischof Clemens August sein Zutrauen geschenkt hatte, es zeigt uns wie sie dasselbe gebraucht, oder vielmehr auf welche beklagenswerthe Weise sie es gemißbraucht haben. Herr Kerp selbst, der es sich ohnlängst in der allgemeinen Zeitung Vieles hat kosten lassen, um dem Publicum zu sagen, daß er dem Hermesianismus von jeher recht herzlich abhold gewesen und zugleich um seine große Literaturkenntniß zu rühmen*), dieser Herr Kerp muß es selbst gefühlt haben, wie ungerecht sein Verfahren gegen Muratori oder vielmehr den Uebersetzer, einen Hermesianer, war. Denn deswegen

*) Herr Kerp ertheilt bei dieser Gelegenheit dem ungenannten Verfasser eines Zeitungs-Artikels, „welcher den Namen „Ulenberg" nicht richtig geschrieben hatte," den guten und gutgemeinten (?) Rath, sich in der ältern Literatur etwas besser umzusehen." Und Herr Kerp selbst hatte sich in der ältern Literatur so schlecht umgesehen, daß er Ulenberg iustae et graves causae aus dem Lateinischen in's Deutsche übersetzte, ohne zu wissen, daß Ulenberg selbst sein Buch ursprünglich deutsch herausgegeben hatte. Herr Kerp wußte also nicht, was ein Pfarrer in Köln selbst herausgegeben, obgleich nichts leichter in der Welt gewesen, als sich hierüber aus Harzheims Bibliotheca Coloniensis zu unterrichten. Und trotz dieser krassen Ignoranz kann Herr Kerp in der Allg. eine solche Sprache führen!

versteckte er sich hinter die erzbischöfliche Auctorität, deswegen gab er dem Erzbischof den schönen, und eines Fehmrichters sehr würdigen, Rath, nicht auf *Specialia* hinzuweisen, weil das zu Weiterungen Anlaß gebe, deren Folgen nicht abzusehen seien. Herr Kerp mußte also wissen oder doch ahnen, wie es um die Auctorität dieses Buches bestellt war: er fürchtete aber, diese möchte an's Licht gezogen, das Verfahren des Censors möchte blos gestellt und dem Herrn Erzbischof die Augen geöffnet werden über einen solchen Mann, dem er sein Zutrauen geschenkt hatte.

Und wie fein ist der ostensible Grund des Verbots ausgedacht! Das Buch sollte verboten werden, weil die Lesung dem Laien **nicht nur nicht nützlich**, sondern **schädlich** und **verderblich** sein dürfte!! Aber Hr. Kerp hat ja selbst ein Buch aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt: die zwei und zwanzig Beweggründe von Ulenberg? Warum soll denn dieses Buch dem Laien nicht schädlich und verderblich sein? Blos deswegen, weil Hr. Kerp dasselbe übersetzt hat? Ist Muratori's Werk dem Laien schädlich und verderblich, so ist es in einem weit höhern Grade, das Werk, welches Hr. Kerp übersetzt hat. Denn was sind die iustae et graves causae, gegen deren Verfasser wir sonst alle Achtung haben, in Vergleich mit Muratori's Werk de ingeniorum moderatione? Was ein Gassenhauer gegen eine Oper von Mozart. Von Muratori's Werk sind bereits im vorigen Jahrhunderte zwei deutsche Uebersetzungen erschienen, und damals hat man sie nicht für schädlich, nicht für verderblich gehalten. Aber vielleicht haben sich die Zeiten geändert? Vielleicht ist heut zu Tage schädlich, was im vorigen Jahrhundert nützlich war? Darauf mögen die bereits genannten deutschen Ordinariate antworten.

Das Hochwürdigste Ordinariat zu Trier schreibt:

> es verdiene dieses Buch (in der Uebersetzung) vorerst allen Geistlichen, dann aber auch **jedem Gebildeten** empfohlen zu werden.

Und Hr. Kerp schreibt: eben dieses Buch, welches das Trierische Ordinariat **jedem Gebildeten** empfiehlt,

> dürfte den Laien nicht nur nicht nützlich, sondern schädlich und **verderblich** sein.

Das Hochwürdigste Ordinariat von Mainz schreibt ganz in Uebereinstimmung mit dem Ordinariate zu Trier:

> dieses Buch verdiene jedem Geistlichen und **jedem** gebildeten Laien empfohlen zu werden.

Und Hr. Kerp schreibt: die Lesung eben dieses

> Buches dürfte dem Laien nicht nur nicht nützlich, sondern

schädlich und verderblich sein; es dürfe dem Laien nicht in die Hand gegeben werden, wenn er nicht in seinem Glauben irre werden solle.

Der Hochwürdigste Hr. Bischof von Rottenburg schreibt:

Nicht genug kann ich daher dieses Buch nicht nur jedem Geistlichen, sondern besonders auch den gebildeten Laien empfehlen.

Und von einem Buche, welches der Hr. Bischof von Rottenburg **nicht genug** den gebildeten Laien empfehlen kann, schreibt Hr. Kerp:

es dürfe dem Laien nicht in die Hände gegeben werden, wenn er nicht in seinem Glauben irre werden solle.

In gleicher Weise sprechen sich die Ordinariate von Limburg, von Freiburg und Fulda aus. Aber ich bin der Arbeit überdrüssig, diesen Urtheilen das Urtheil des Herrn Kerp noch weiter gegenüber zu stellen.

Wir übergehen andere Betrachtungen, die wir an dieses Gutachten knüpfen könnten: Wir hoffen, daß bald eine lateinische Schrift erscheinen werde, in welcher ganz andere Proben von dem Verfahren des Hrn. Kerp in dieser Sache der Welt vorgelegt werden. Aber wenn man allein auf das angeführte Gutachten hinblickt, ist Muratori nicht hinlänglich gerechtfertigt, wenn man weiß, daß Hr. Kerp ihn verdammt habe? und gereicht es den Hermesianern nicht zur Ehre, solche Gegner, und der Diöcese nicht zum Ruhme, Einen solchen Pfarrer zu haben!

Replik.

In den Nummern 81, 82, 83 und 87 der Katholischen Kirchenzeitung von Höninghaus findet sich eine sogenannte „ergebene Erwiederung" von Herrn Pfarrer Schumacher in Hermülheim bei Köln an mich in Bezug auf meine Recension oder Beleuchtung seiner Schrift über Erbsünde und Erbschuld im 29. Hefte dieser Zeitschrift, deren ganze Haltung verräth, daß der Herr Pastor durch meine Recension an seinen verwundbaren Seiten empfindlich getroffen worden sein müsse. Es sei ferne von mir, Herrn Sch. in seinem Tone, der mir selbst von einem Schätzer der Kath. K.-Z. und Landsmanne des H. Sch. als ein „grober" bezeichnet worden, zu erwiedern; und überhaupt gedenke ich ihm gar nicht zu antworten, da ich doch darauf verzichten muß, ihn eines Andern zu belehren; aber dem unbefangenen Publicum gegenüber halte ich es in meiner Stellung für Pflicht, über Ein und Anderes, was Hrn. Sch. zu Invectiven gegen mich verleitete, einige Worte zu sagen.

1) Zuvörderst stellt Hr. Sch. die ihm von mir zugeschriebene Absicht, „eine Menge Theologen, die minder konfus und widersprechend, als er selbst, über die Natur der Erbsünde denken, zu verketzern," in Abrede. Nun sagt derselbe freilich in der Vorerinnerung bloß, er wünsche durch seine Schrift zur Aufklärung und Verständigung über neu in Streit gebrachte Puncte der Lehre von der Erbsünde und Erbschuld ein Schärflein beizutragen; allein S. 8 seiner Schrift heißt es ausdrücklich: „Dieses (daß nämlich der Ausdruck Erbschuld sich nicht in den tridentinischen Decisionen über die Erbsünde befinde) soll nicht in Abrede gestellt werden. Aber das dürfen wir fragen: War damals Bedürfniß und Nöthigung vorhanden, dieses Wort ausdrücklich in die Decrete gegen die Reformatoren aufzunehmen, da diese die Erbschuld mit der Kirche anerkannten? Oder war vorauszusehen, daß im 19. Jahrhunderte in der Mitte der katholischen Kirche eine Schule entstehen würde, deren Jünger die übereinstimmende Tradition und die ausdrücklichen Entscheidungen der Kirche über die Erbschuld ignoriren und deren Wirklichkeit ableugnen würden? Und zudem: Hätten die Väter gegen zukünftige Irrthümer in der Lehre schon im voraus entscheiden sollen?" Ich sollte doch meinen, wer eine ganze Schule (also gewiß eine Menge Theologen) bezeichne, deren Jünger die übereinstimmende Tradition und die ausdrücklichen Entscheidungen der Kirche über die Erbschuld ignoriren und deren Wirklichkeit ableugnen, der beabsichtige, diese Schule zu verketzern. Das unbefangene Publicum möge hiernach urtheilen, ob ich Herrn Sch. die Absicht, eine Menge Theologen zu verketzern, mit Unrecht zugeschrieben habe. Aehnliche Aeußerungen finden sich S. 14 in der Note, S. 16 in der Note, S. 25.

2) Hierauf sucht Hr. Sch. weitläufig nachzuweisen, daß die Erbsünde nach der Lehre der Reformatoren des 16. Jahrh. eine eigentliche Schuld einschließe, was ich geleugnet hatte. Ich bemerke hierüber kurz Folgendes. Luther und nach ihm die Concordienformel lehren, daß der ganze Mensch durch Adams Sünde in Absicht auf geistliche und göttliche Dinge wie eine Salzsäule, wie ein Baumstumpf oder Stein, oder auch wie eine leblose Statue sei, welche weder den Gebrauch der Augen, des Mundes oder anderer Sinne, noch des Herzens hat. Wie kann denn nun, fragte ich (29. H. S. 113) und frage ich noch, bei dieser Ansicht von der Erbsünde noch von einer eigentlichen *Culpa* derselben die Rede sein! Hierzu kommt, daß nach Luther der Mensch gar keine Freiheit besitze, daß jede (vermeintlich) freie Handlung nur auf einem Scheine beruhe,

daß eine unabweisbare göttliche Nothwendigkeit Alles beherrsche, und Alles menschliche Thun im Grunde nur Gottesthat sei — welche Lehre die Concordienformel (pag. 514 nach der Ausgabe von Tittmann) bestätigt*). Perrone sagt praelect. theolog. vol. 5. pag. 96: „Si homo iustus potentia physica ad vitanda levia haec peccata destitutus esset, *nec peccata essent, ideoque nec culpae imputari possent.*“ Wenn das wahr ist, was Perrone hier sagt: daß, wenn der Gerechte die leichten Sünden durchaus nicht vermeiden könnte, diese Sünden weder Sünden wären, noch ihm als Schuld zugerechnet werden könnten; wenn das wahr ist, sage ich, sollten dann die peccata actualia, die sich aus der Erbsünde, dem Menschen unabweislich, entwickeln, noch Sünden (in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes) genannt und dem Menschen als Schuld zugerechnet werden können? Wer dürfte diese Frage bejahen wollen! Mag daher Luther, und mag nach ihm die Concordienformel die Erbsünde als peccatum actuale darstellen und von einer Culpa derselben sprechen: nach meiner Meinung können diese Wörter unmöglich in ihrer gewöhnlichen und eigentlichen Bedeutung gebraucht sein. Oder soll trotz allem Dem doch noch eine Culpa in der Erbsünde gemeint sein; so kann das in den bloßen Erbsündern (in den unmündigen Kindern) offenbar keine andere sein, als die ist, welche auch ich S. 135. des 29. Heftes mit mehreren Scholastikern anerkenne, nämlich keine andere als die, welche in der Anlage zu einer einstigen Rebellion des Fleisches gegen den Geist gelegen ist. Das unbefangene Publicum möge wieder entscheiden, wer von uns beiden Recht habe; ob Hr. Sch., welcher eine eigentliche Culpa in Luther's Lehre von der Erbsünde findet, oder ich, der diese Culpa nicht darin findet. Auch möge ihm (dem Publ.) das Urtheil anheimgegeben sein, wer von uns beiden an der Oberfläche herflattere.

3) Herr Sch. sucht nun gegen mich nachzuweisen, daß nach der rechtkatholischen Lehre Adam's erste Sünde, d. h. seine Sünde der Uebertretung des göttlichen Verbotes im Paradiese auf alle Menschen übergehe, daß also diese Sünde die eigentliche Erbsünde sei, weßwegen er denn auch den lateinischen Ausdruck peccatum originale durch ursprüngliche Sünde wiedergeben zu müssen glaubt. Das erhelle

a) aus dem h. Thomas von Aquin summ. 1. 2. qu. 81 art. 1.: „*Secundum fidem catholicam* tenendum est, *quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros*, propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum

*) Vergl. Möhler, Symbolik S. 36 (5. Aufl.)

tanquam ab aliqua infectione culpae abluendi. Contrarium autem est haeresis Pelagiana.“ Ist denn nun hiermit dargethan, daß nach der Lehre des h. Thomas Adams Sünde der Uebertretung im Paradiese auf alle seine natürliche Nachkommen übergehe? Ich dächte aber, bevor man diesem großen Theologen eine solche Lehre zuschriebe, sollte man ihn doch ganz erforschen, und diese Lehre nicht auf eine abgerissene Stelle desselben gründen wollen. Ich bemerke nun, daß der h. Thomas loc. cit. zunächst bloß darüber spricht, wie das primum peccatum primi hominis originaliter auf alle natürlichen Nachkommen Adams übergehe; daß er dagegen über das Wesen (Essentia) der Erbsünde (= der von Adam auf alle seine Nachkommen übergegangenen Sünde) erst in der 82. Quästion handelt. Betrachten wir Beides etwas näher. Zuerst führt Thomas 1. 2. qu. 81. art. 1. einige Meinungen über die Fortpflanzung der ersten Sünde des ersten Menschen auf dessen Nachkommen an, die er jedoch als ungenügend bezeichnet, worauf er seine Ansicht vorlegt. „Ad investigandum autem, qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes, quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt, quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectae animae derivari videantur. Alii vero hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere, quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur; per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem; sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animae, et defectus animae redundent in corpus et e converso, simili modo dicunt, quod culpabilis defectus animae per traductionem seminis in prolem derivatur; quamvis semen actualiter non sit culpae subiectum. Sed omnes huiusmodi viae insufficientes sunt, quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animae eae consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur), tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpae, de cuius ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam supposito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animae prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpae obligantis ad poenam; quia, ut Philosophus dicit in 3. Ethicorum (ut supra) *nullus improperabit caeco nato, sed magis*

miserebitur. Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit (cap. de specie) quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo.* Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis: Actus autem unius membri corporalis (puta manus) non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae quae primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur *originale;* sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur *actuale.* Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum;* ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente: Unde et vocatur *peccatum naturae;* secundum illud Eph. 2. *Eramus natura filii irae.*" Aus diesen Worten des h. Thomas die unmittelbar auf die von Hrn. Sch. angeführten folgen, erhellet, nach meinem Erachten wenigstens, sehr klar, daß der englische Lehrer bloß erklären will, wie die Schuld von Adams Sünde, nicht aber, wie Hr. Sch. meint, diese Sünde selbst sich auf seine Nachkommen vererbe; daß derselbe also in jener Stelle per metonymiam spreche. Eben diese Erklärung nannte ich in meiner Rezension mißlungen und ich nenne sie noch mißlungen, wie sehr mir Hr. Sch. auch ferner noch darüber zürnen mag: weil sie die Fortpflanzung der Sündenschuld Adams gar nicht erklärt, was sie doch nach dem h. Thomas soll. Hr. Sch. beschuldigt bei dieser und noch bei vielen andern Gelegenheiten mich und die Schule, der ich angehören soll, der Geringschätzung der scholastischen Theologen. Ich glaube nicht, daß Hr. Sch. diese Beschuldigung wird rechtfertigen können. Oder ist das schon eine Geringschätzung der Scholastiker,

wenn man nicht alle Specialansichten derselben unterschreiben will? Aber seit wann sind denn die Scholastiker die Inhaber aller Wahrheit und durchaus frei von allem Irrthume? Der Minoriten-General und nachherige Erzbischof von Cäsarea Christophorus *a Capite Fontium* hat sogar einen eigenen Tractat de necessaria correctione Theologiae scholasticae geschrieben und denselben Papst Sixtus V. dedicirt, ohne eine Rüge darüber zu erhalten. Auch glaube ich nicht, daß selbst Hr. Sch. alle placita der Scholastiker wird unterschreiben wollen. — Kehren wir zu unserm h. Thomas zurück. Wie gesagt, erst quaest. 82. handelt derselbe von dem Wesen oder der Natur der Erbsünde. Daselbst art. 1. wird die Frage gestellt: „*Utrum originale peccatum sit habitus*;“ und darauf dann Folgendes geantwortet: „Dicendum quod . . . . duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes dicuntur habitus; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quod bene se habet vel male ad illud; et praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de aegritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus, *Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae*; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis: unde peccatum originale *languor naturae* dicitur.“ Und gleich darauf ad secund.: „Originale (pecc.), cum sit *peccatum naturae*, est quaedam *inordinata dispositio ipsius naturae*, quae habet rationem culpae: in quantum derivatur ex primo parente.“ Auf die Frage art. 3.: „Utrum originale peccatum sit concupiscentia,“ antwortete der h. Thomas: „Dicendum quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra (art. 2.), quod species peccati originalis sumitur ex sua causa; unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiae, quae ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta, quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluptatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est (qu. 9. art. 1.). Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdeba-

tur Deo est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile: quae quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita peccatum originale materiäliter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae." Vgl. die Darstellung der Lehre des h. Thomas von der Natur der Erbsünde, welche der Bischof von Motala auf dem Concil zu Trient gegeben hat (in dies. Zeitschr. 18. H. S. 66—67.) und die Vertheidigung dieser Lehre auf demselben Concil von Dominicus Soto, welche nach Sarpi hist. conc. Trid. lib. 2. p. 138. so lautete: „Adamum peccasse actualiter, cum fructu vetito vesceretur, post vero mansisse peccatorem, propter habitum actione productum: sicuti per omnem pravam actionem in operantis anima ea dispositio progeneratur, propter quam, actione peracta, manet diciturque peccator, actionem *Adami* fuisse transitoriam, quae nullam habuit, nisi interim dum ille operabatur, existentiam; qualitatem habitualem in eo remanentem ad post genitos transisse, et in unumquemque propriam transfundi; *actionem Adami non esse peccatum originale, sed habituale illud post sequitur;* idque Theologis dici privationem iustitiae." Wer dürfte nach solchen Explicationen des h. Thomas über das Wesen der Erbsünde und nach einer solchen Vertheidigung seiner dießfälligen Lehre von Seiten des berühmten Dominicus Soto noch behaupten wollen, daß nach dem h. Thomas die erste Sünde des ersten Menschen, d. h. dessen Sünde der Uebertretung des göttlichen Verbotes im Paradiese auf alle seine natürlichen Nachkommen übergehe! Der unbefangene Leser möge wieder urtheilen, wer von uns beiden Recht habe, und wer von uns beiden an der Oberfläche herflattere: Hr. Sch., welcher dem h. Thomas diese Lehre auf den Grund einer aus ihrem Contexte gerissene Stelle zuschreibt, oder ich, der sie ihm auf den Grund dieser im Contexte betrachteten Stelle ꝛc. abspricht.

b. aus dem h. Anselmus, welcher de concept. Virg. et original. pecc. 22. (23.) sage: „*Hoc modo transit peccatum Adae personale in omnes*, qui de illo naturaliter propagantur et est in illis originale sive naturale." Allein nach dem Contexte, welchen Hr. Sch. zu beachten vergessen hat, will diese Stelle etwas ganz anderes sagen, als was sie nach Hr. Sch. sagen soll. Nachdem der h. Anselmus in dem 23. Cap. angegeben hat, warum die Sünde Adams zwar auf alle natürlichen Menschenkinder übergehe,

nicht aber auf Christus übergegangen sei, will er nun auch noch in Kürze angeben, wie Jenes geschehe. Hören wir ihn hierüber selbst. „Qualiter autem peccatum idem mihi videatur ad eos descendere, paucis expediam. Est peccatum a natura, ut dixi; et est peccatum a persona. Itaque quod est a persona, potest dici personale; quod autem a natura, naturale, quod dicitur originale: et sicut personale transit ad naturam; ita et naturale ad personam hoc modo. Quod Adam comedebat, hoc natura exigebat; quia ut hoc exigeret, sic creata erat. Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis sed personalis, hoc est, propria fecit: quod tamen egit persona, non fecit sine natura. Persona enim erat, quod dicebatur Adam; natura, quod homo: fecit igitur persona peccatricem naturam; quia cum Adam peccavit, homo peccavit. Siquidem non quia homo erat, ut vetitum praesumeret impulsus est; sed propria voluntate, quam non exigit natura, sed persona concepit, attractus est. Similiter fit in infantibus converso. Nempe quod in illis non est iustitia, quam debent habere, non hoc fecit illorum voluntas personalis, sicut in Adam; sed egestas naturalis, quam ipsa natura accepit ab Adam. In Adam namque, extra quem de illa nihil erat, est nudata iustitia quam habebat; et eâ semper nisi adiuta caret hac ratione, quia natura subsistit in personis, et personae non sunt sine natura, facit natura personas infantium peccatrices. Sic spoliavit persona naturam bono iustitiae in Adam; et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et iniustas facit. *Hoc modo transit peccatum Adae personale in omnes qui de illo naturaliter propagantur; et est in illis originale sive naturale.*“ Wer sieht nicht, daß der h. Lehrer bloß sagen will: die persönliche Sünde Adams gehe in sofern auf dessen natürliche Nachkommen über, als Adam durch seine Sünde die menschliche Natur der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubte, und daß nun diese von der ursprünglichen Gerechtigkeit entblößte Natur auf alle seine natürlichen Nachkommen übergehe! Daß auch die von Adam im Paradiese begangene Sünde des Ungehorsams auf seine Nachkommen übergehe, daran hat der h. Anselmus auch nicht im Traume gedacht. Der Leser möge entscheiden, ob es tief in die Sache eindringen oder nur an der Oberfläche herflattern heiße, wenn man, wie H. Sch. hier thut, bloß auf die Worte einer Stelle hinsieht, den Contert aber, worin die Stelle vorkommt, und worin sie einen ganz andern Sinn hat, als sie nach den bloßen Worten zu haben scheint, gar nicht beachtet.

c) aus Petrus Lombardus. Ich muß gestehen, es frappirte mich nicht wenig, den Petrus Lombardus unter den Theologen aufgeführt zu sehen, welche lehren sollen, daß die von Adam im Paradiese begangene Sünde auf alle dessen natürlichen Nachkommen übergehe. Ist es doch der Magister sententiarum gerade, der die auf alle Menschen übergehende Erbsünde mit dürren Worten — nicht in die von Adam im Paradiese begangene Sünde, sondern — in das (aus dieser Sünde entsprungene) vitium Concupiscentiae setzt. Man sehe das 18. Heft dies. Zeitschr. S. 61 u. Bellarmin de amiss. grat. et stat. pecc. lib. 5. cap. 15. Hr. Sch. hat aber doch in den Sentenzen des Lombardus einige Stellen gefunden, die das Gegentheil lehren sollen. So die Stellen lib. 2. dist. 30. lit. A, wo es heißt: „Peccatum simul et poenam per eum transisse in posteros;" und dist. 33. lit. A, wo es ebenfalls heißt: „Illud primi hominis delictum in omnes carnaliter genitos redundasse." Allein die erste spricht offenbar gar nicht für Hr. Sch. und in der zweiten spricht der Lombarde unstreitig, wie Thomas in der oben angeführten Stelle, metonymisch, indem er die Ursache für die Wirkung setzt. Hr. Sch. macht sich das Beweisen sehr leicht; er ist schon zufrieden, wenn eine Stelle wörtlich für seine respectiven Meinungen spricht — daß der Autor aber auch wohl etwas anders mit der Stelle, als deren schlichten Worte ausdrücken, könne besagen wollen, das scheint er gar nicht zu ahnen.

d) aus Bellarmin. Allein Bellarmin bezeichnet die ihm von H. Sch. zugeschriebene Lehre von der Erbsünde geradezu als einen Irrthum des Albertus Pighius und des Ambrosius Catharinus. Ausdrücklich sagt Bellarmin lib. 5. de amiss. grat. et stat. pecc. cap. 16: „Restat ultimus *error* confutandus, qui est *Alberti Pighii* in prima controversia de peccato originis, et *Ambrosii Catharini* in opusculo de lapsu hominis, et peccato originali cap. 6. et videtur etiam fuisse quorundam veterum, ut refert Petrus Lombardus in 2. lib. sent. dist. 30. Haec igitur sententia docet, peccatum originis nihil esse aliud, nisi illam primam Adami inobedientiam, qua praeceptum de ligno scientiae non gustando violatum est, ex qua sententia deducuntur ab iisdem auctoribus tres aliae sententiae. *Prima*, peccatum originis esse unum et idem in omnibus hominibus. *Secunda*, hoc unum peccatum in primo homine re ipsa fuisse, in caeteris per imputationem. *Tertia*, nihil esse in parvulis re ipsa inhaerens, quod habeat veram peccati rationem." Und nachher in der Widerlegung dieser Meinung heißt es: „Docet in primis Concilium (Trid.), peccatum originis propagatione . . . transfundi. At quod est unum numero (nämlich Adams Ueber-

tretung des göttlichen Verbotes) *non propagatur, nec vere transfunditur. Sicut etiam propagari et transfundi non potest, quod statim peractum transiit, et iam nusquam est et nihil est.*" Docet secundo idem concilium, peccatum originis inesse unicuique proprium. At peccatum illud unum Adami commune omnibus esse potest, proprium unicuique esse non potest ..... Deinde Scripturae, quas in 1. lib. adduximus, indicant, peccatum originis esse *immunditiam et labem nobis inhaerentem*, quae per baptismum ablui debeat; *non solam imputationem peccati Adae.* Idem quoque sancti Patres supra citati docent, sed apertissime sanctus *Augustinus* scribit, *peccatum nostrum originale esse distinctum ab actuali peccato Adami, ut effectum a caussa.* Sic enim ait libro secundo de nuptiis et concupiscentia cap. 26: „„Voluntarium peccatum hominis primi, originalis est causa peccati."" *Haeret igitur in nobis aliquid, et peccatum originale dicitur, quod non est illa prima Adami inobedientia, sed aliquid aliud, quod ab illa manavit.* Hr. Sch. hat sich wieder irre führen lassen durch einige Stellen Bellarmin's, worin per metonymiam gesagt wird, daß die erste Sünde des ersten Menschen auf dessen natürliche Nachkommen forterbe. Uebrigens bin ich mit Bellarmin's Bestimmung der Erbsünde nicht einverstanden. Genug: Bellarmin verwirft H. Sch.'s dießfällige Bestimmung.

e) aus dem h. Augustinus und dem h. Hieronymus. „Es wird hinreichen, von beiden Vätern nur eine Beweisstelle anzuführen." Die Stelle, welche Hr. Sch. aus Augustin lib. 2. de nupt. et concup. cap. 34. anführt, lautet: „Hoc autem peccatum, quod ipsum hominem in paradiso in peius mutavit, quia multo est grandius quam iudicare nos possumus, ab omni nascente trahitur." „Eben diese Sünde also, welche den Menschen im Paradiese zum Schlimmern umgewandelt hat, geht auf jeden, der geboren wird, über. Welche Sünde das nun aber ist, werden Sie doch wohl ohne meine Unterweisung wissen. Wissen Sie es aber nicht, so lernen Sie es wenigstens aus dem ersten Canon der fünften Session des Tridentinums (folgt der Canon)." Wie, der h. Augustin (und selbst das Concilium tridentinum) soll lehren, was Bellarmin als einen Irrthum des Albertus Pighius bezeichnet und widerlegt? soll lehren, daß die von Adam im Paradiese begangene Sünde der Uebertretung auf alle seine natürliche Nachkommen übergehe? Augustin, der an unzähligen anderen Stellen die Erbsünde in das aus Adams Sünde der Uebertretung entsprungene *malum sive vitium concupiscentiae* setzt? Ist es also nicht den Regeln einer gesunden Hermeneutik gemäß, in jener Stelle, welcher ohnehin nicht viele andere von gleichem Gehalte

können zugesellt werden, eine Metonymie anzunehmen, wie in den ähnlichen Aeußerungen des Thomas von Aquin, des Petrus Lombardus und Anderer? Ich verweise auf die Abhandlung über die Lehre des h. Augustin von der Concupiszenz, worin auch nachgewiesen ist, daß das vitium oder malum concupiscentiae aus Adams Sünde der Uebertretung im Paradiese, und nicht, wie Hr. Schumacher nächstens der Welt beweisen will, aus der Erbsünde (die freilich Hrn. Sch. mit jener Sünde identisch ist) entsprungen sei.

Wie die Stelle des h. Hieronymus die Lehre des Hr. Sch. aussprechen soll, ist gar nicht abzusehen. Denn wenn Hieronymus sagt: „Omnes homines aut *antiqui propagatoris Adam* aut *suo nomine tenentur obnoxii.* Qui parvulus est, *parentis* in baptismo vinculo solvitur, qui eius aetatis est, quae potest sapere et alieno et suo, Christi sanguine liberatur" — sagt er dann damit nothwendig, daß auch selbst die Kinder der prima praevaricatio Adae schuldig sind?" d. h. daß die prima praevaricatio Adae im eigentlichen Sinne auf die Kinder übergehe? Kann nicht auch Hieronymus blos metonymisch gesprochen haben? Kann das nicht auch von den gewöhnlichen Redensarten, wie z. B. „die Sünde Adams ist auf seine Nachkommen übergegangen," worauf mich Hr. Sch. verweiset, gelten?

f) selbst aus der lateinischen Benennung der Erbsünde peccatum *originale.* „Die Kirche nennt die Erbsünde „peccatum originale," welchen Ausdruck wir mit „ursprünglicher Sünde" wiedergeben müssen. Wir bitten hier abermal um gefällige Belehrung: Welches kann diese ursprüngliche Sünde allein sein? Die erste Sünde des Ungehorsams Adam's oder die aus diesem entstandene sündhafte Beschaffenheit? Wir meinen: ursprüngliche Sünde könne nur die erste in die Welt gekommene Sünde sein; die aus dieser entstandene Sündhaftigkeit, oder vorherrschende Neigung zur Sünde, dürfte doch nur ganz uneigentlich so benannt werden." Ich bemerke hierauf bloß, daß der Ausdruck peccatum *originale* für Erbsünde nicht ganz passend ist, was auch schon oft genug von den Theologen bemerkt worden ist; und daß also aus dieser Benennung gar keine gültigen Schlüsse auf die Natur des Benannten gemacht werden können. Uebrigens werden sich heutzutage wohl wenige Theologen finden, die noch der unbegründeten und aller Vernunft widersprechenden Ansicht sind, daß die von Adam im Paradiese begangene Uebertretungssünde auf alle Menschen übergehe und ihnen eigen sei; vielmehr wird diese Ansicht von den allermeisten geradezu verworfen. Hören wir einige. Maurus Hagel sagt tom. 2. seiner Demonstratio religionis Christianae catholicae pag. 85: „Ut de pec-

cato originali recte sentiamus, eius *naturam* paulo accuratius exponere iuvat. Itaque peccatum originale non est *peccatum protoparentum, nobis forte imputatum*, ut nonnulli, locum Rom. 5, 12. sinistre interpretati, contenderunt; nam culpa penes peccantem est, nec ad alium transferri potest . . . . Sed est *vitium* seu peccatum *naturae*, quos a *parentibus* trahitur, nec viribus humanis tollitur. *Huc redeunt dicta 55. Patrum et declaratio Ecclesiae, supra citata.*" Dobmayer system. theolog. cath. tom. 6. pag. 55: „*Peccatum originale non est peccatum personale Adae nobis a Deo imputatum*; nam peccatum personale, ab uno non transit ad alterum, huicque imputari vere nequit nisi influxu, vel physico, vel morali ad illud concurrat; itaque cum nemo hominum physice vel moraliter ad peccatum protoparentum concurrerit, imputatio eius locum non habet. Profecto nec princeps rebellionem patris imputare filiis potest, societas enim alia est naturalis tristium effectuum, alia societas delicti et criminis. Die Erbsünde ist nicht die Sünde Adams, sondern eine Folge aus dieser . . . . Sed peccatum naturae nostrae non ex essentiali limite inhaerens, ne creatoris opus accusetur, sed ei ex peccato primorum hominum accedens." Salomon Compend. tom. 2. pag. 226: „Ratio ex doctrina s. scripturae et ecclesiae statuit, 1) *quod originale peccatum non sit peccatum personale Adami nobis a Deo imputatum* nam peccatum personale non transit ab uno ad alterum; et actio ipsa Adami peccaminosa nobis imputari nequit, utpote qui ad illam nec physice nec moraliter concurrimus: et sane nullus explicandi modus, qui ad defendendam hanc sententiam fuit inventus, satisfacit et." Waibel, Dogm. d. Rel. Jesu Christi X-XI. Abh. S. 247: „Aber, so fragt die Philosophie, wie kann Adam's Sünde unsere Sünde werden? Es kommt da nur auf den Begriff von der Erbsünde an. Mir ekelt, so mancher unsichtigen Vorstellung zu erwähnen, unzeitiger Geburten der Schule. Die etwa gemeinere und offenbar richtige Vorstellung ist: Die Erbsünde ist der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit (also nicht Adams Sünde der Uebertretung): Dieser Mangel sollte auch nach Gottes gesetzgebenden Willen nicht statt finden; und in so fern ist er Sünde, weil wider das Gesetz, das Gottes Wille ist. Dieser Mangel ist zwar nicht das Werk unserer persönlichen Willkühr, wohl aber ist Adam, unser Haupt, freiwillige Schuld dieses Mangels gewesen." Nach Waibel ist also nicht die von Adam im Paradiese begangene Sünde, sondern der durch diese Sünde verursachte Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit der Erbsünde. Gerade so auch Perrone praelect. theolog. vol. 3. pag. 222 seqq.

Doch wozu noch viele Theologen anführen, da Hr. Sch. selbst im J. 1838 die Meinung, daß die von Adam im Paradiese begangene Sünde im eigentlichen Sinne auf seine Nachkommen übergehe, mit dürren Worten verworfen hat! In seiner Schrift über Erbsünde und Erbschuld heißt es S. 11—12 ausdrücklich: „Die angezogenen Worte: hoc Adae peccatum u. s. w. (nämlich conc. trid. sess 5. can. 3) dürfen nicht dahin mißdeutet werden, als ob das Concilium lehre, daß der Ungehorsam Adam's als solcher d. i. daß die actio ipsa inobedientiae Adae auf die Nachkommen übergehe und jedem innerlich sei; diese Erklärung würde sich nicht damit vereinbaren lassen, daß das peccatum Adae durch Abstammung oder durch die Geburt aus dem Samen Adams auf die Nachkommen übergeht und jedem innwohnt." Wie kommt es aber, daß Hr. Sch. das, was er im J. 1838 läugnete, im J. 1839 behauptet? Hat er vielleicht vergessen, was er im J. 1838 in die Welt hineinschrieb? oder hat sich sein Glaube in diesem Punkte wirklich geändert? Schließlich soll noch ein Theolog hier reden, der in einem vom Papste selbst approbirten Buche die Erbsünde (nicht in Adams Sünde der Uebertretung, sondern) in die aus dieser Sünde entsprungene Sündhaftigkeit oder sündhafte Beschaffenheit aller Menschen, was Hr. Sch. durchaus nicht als der kath. Lehre gemäß gelten lassen will, gesetzt hat. Adam Jos. Onymus sagt in der zweiten Abtheilung seiner Glaubenslehre der katholischen Kirche*) S. 8—9: „Die Lehre der Kirche ist. Der erste Mensch hat gesündigt, und die Sünde — **das sündliche Verderben** — Adams ging auf alle Menschen, die Kinder Adams sind, über; alle Menschen haben durch die Sünde Adams ihre ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren, daher auch der Tod über sie alle ergangen ist." Dasselbe thun auch offenbar die vorhin genannten Theologen.

Hoffentlich wird das unbefangene Publicum nun im Stande sein, zwischen H. Sch. und mir zu richten; und ich zweifle keinen Augenblick, daß es mit mir den Mann bedauern wird, der sich die undankbare Mühe gibt und sich abquält, veraltete, von der Kirche nie anerkannte, und jetzt auch durchgängig verlassene Schulmeinungen als Glaubensdogmen hinzustellen, und welcher dann denjenigen, der sich ihm entgegensetzt und das Dogma von aller fremden Beimischung rein erhalten will, durch eine Menge eckelhafter Beschuldigungen und kindischer Apostrophen lächerlich und verhaßt zu machen

*) Ueber die Approbation dieses Buches durch Papst Leo XII. sehe man den Religionsfreund 1823 S. 1563—66.

sucht, in der That aber sich selbst dadurch entehrt. Zwar habe auch ich gegen H. Sch. polemisirt; den Vergleich aber zwischen meiner und seiner Polemik kann ich ruhig dem Leser überlassen.

Nachtrag. In einer frühern Nummer (76) bespricht ein Dritter, der sich mit ...th unterzeichnet, meine Abhandlung über die Taufe, so wie meine Rezension von Schumacher's Schrift über die Erbsünde und Erbschuld. Ueber das Eine und Andere, was Herr ... th bei dieser Gelegenheit sagt, glaube ich mich äußern zu müssen. Herr ... th sagt, ich behaupte in meiner Abhandlung von der Taufe eine gänzliche Schuldlosigkeit des bloßen Erbsünder's; in der Rezension von Sch's. Schrift S. 135 scheine ich aber wieder einlenken zu wollen, indem ich nun eine Art von Erbschuld annehme, wie ich solche beim h. Bonaventura und bei Duns Scotus gefunden zu haben glaube. Ich bemerke hiergegen, daß ich in der Abhandlung von der Taufe eine gänzliche Schuldlosigkeit des Erbsünders gar nicht behauptet habe; ich sagte bloß, die Erbsünde schließe als solche keine actuelle sittliche Verkehrtheit des Willens ein, also auch keine Schuld in der Annahme und Fortsetzung einer solchen Verkehrtheit. Jene andere Schuld der Erbsünde, welche ich in meiner Rezension annehme, nehme ich offenbar, ohne das Wort Schuld zu gebrauchen, auch in meiner Abhandlung an, wenn ich sage: „Der Erbsünder als solcher ist ohnmächtig zu allen guten gottgefälligen und nur aufgelegt zum actuellen sittlich bösen Wollen: wie könnte er anders als dem heiligen Gotte mißfallen!" — Weiter sagt H. ... th.: „Hr. R. glaubt wohl, uns sehr in die Enge getrieben zu haben, indem er S. 134 unter Berufung auf die Theologen, welche behaupten: „„Gott erschaffe bei jedesmaliger Erzeugung eines Menschen die Seele desselben,"" die Frage stellt: ""oder erschafft Gott vielleicht an sich verschlimmerte Seelen?"" Man könnte Herrn Rosenbaum dagegen fragen: Ist etwa die Seele des Erbsünders keine verschlimmerte? Ist die Erbsünde nicht mors animae?" Allein wo habe ich das Eine oder Andere geläugnet? Vielmehr habe ich bloß behauptet, Gott erschaffe keine verschlimmerten Seelen; auch habe ich dieses zunächst bloß der Kath. K.-Z. gegenüber behauptet, welche in Numm. 3 von diesem Jahre sagt, „nach der Ansicht, daß die unordentliche Sinnlichkeit die Natur der Erbsünde bilde, sei die Seele selbst nicht verschlimmert, ihre moralische Kraft an sich nicht geschwächt und verkehrt, sondern nur durch die unordentliche Sinnlichkeit niedergedrückt und nur dadurch zum Guten unfähig." Was ist denn nun noch an meiner Behauptung zu tadeln? Auch ich habe nicht an dieser Stelle, sowenig als H. ...th, über den Traducianismus oder Creatianismus entscheiden wollen; vielmehr

habe ich nur sagen wollen, weil die große Mehrheit der Scholastiker sich für den Creatianismus entschaide, so treffe der gegen mich ausgesprochene Tadel auch alle diese Scholastiker. Was ist hieran mit Grunde auszusetzen? So viel ich wenigstens sehe: nichts. Was endlich den Wunsch des H. ...th in Absicht auf den Begriff von der heiligmachenden Gnade betrifft; so glaube ich denselben in dem betreffenden Aufsatze im 25. Hefte dieser Zeitschrift S. 81 — 96 und in der Abhandlung über die Lehre des h. Augustin von der Concupiszenz (gegen das Ende) in diesem 32. Hefte erfüllt zu haben.

Rosenbaum.

Offene Briefe.

An den Ungenannten in Nro. 85 des fränkischen Couriers.

Mein Herr!

Sie haben es für gut gefunden, in Nr. 85 des fränkischen Couriers, das Publikum in einem ausführlichen Correspondenz-Artikel über Zustände und Tendenzen der hiesigen katholisch-theologischen Facultät zu unterhalten. Sie haben bei dieser Gelegenheit auch meiner Person mehrfach gedacht. Wäre dieses in einer Weise geschehen, welche mit der Wahrheit bestände: so könnte Ihr Bemühen ein verdienstliches sein. Denn wer die Wahrheit auch nur in einem einzelnen Punkte an's Licht bringt, macht sich um die Wahrheit überhaupt verdient. Dieses Verdienst aber können Sie in dem vorliegenden Falle mit Grunde nicht ansprechen. Denn Sie haben in ihren Angaben die Wahrheit mehrfach verfehlt, Sie haben Fiktionen an ihre Stelle geschoben, und haben hieran Betrachtungen geknüpft, welche ehrenrührerisch sind. Hätten Sie es für gut gefunden Ihren Namen zu nennen: so würde es mir sehr leicht werden, Ihnen die Wahrheit meiner Behauptung zu beweisen. Unter vier Augen kann man Dinge sagen, die man vor das große Publikum zu bringen Anstand nehmen muß; ich hätte Ihnen ein oder anderes Actenstück vorgelegt, in welches man nicht Jedermann hineinsehen lassen kann. Durch Ihre Anonymität haben Sie mich aber in einige Verlegenheit gesetzt, indem ich nicht weiß, wo ich Sie aufsuchen, ob ich am Rhein oder an der Isar nach Ihrem Namen fragen soll. Doch meine Verlegenheit ist diesmal nicht so groß, daß ich ohne Ihren Namen zu wissen, nicht im Stande wäre, meine Vertheidigung zu führen, und Ihre Angaben zu widerlegen. Denn Sie wissen, daß es Anschuldigungen gibt, die auf keine andere Weise widerlegt werden können, als dadurch, daß man dem

Richter zeigt, wer der Zeuge ist, der gegen uns aufgetreten. Auf diese Nachforschung werde ich daher für diesmal nicht eingehen, obgleich es mir nicht sehr schwer werden würde, ihre Fußstapfen aufzuspüren und Sie aus Ihrem Versteck herauszuholen. Ich werde jedesmal nur so weit in der Vertheidigung gehen, als die Anklage mich zu thun zwingt. Sie haben meine Ehre öffentlich angegriffen, und mir bleibt daher, da Sie sich nicht genannt haben, nichts übrig, als eben diesen Weg zu gehen, um mich gegen Ihre Anschuldigungen zu rechtfertigen.

Sie haben geschrieben, „ich hätte einen Plan entworfen, der dem Preußischen Staate sehr zuzusagen scheine." Obgleich Sie nicht ausdrücklich angeben, worin dieser Plan bestehe, so läßt der Geist, der in Ihrem ganzen Artikel herrscht, keinen Zweifel übrig, daß Sie diesen Plan für einen verderblichen und für keinen geringern Plan halten, als die Katholiken in Preußen durch unredliche Mittel von dem Mittelpunkte der katholischen Kirche loszureißen. Sie sprechen von diesem Plan, als von einer ausgemachten Wahrheit, als von einer bekannten Sache. Sie haben es nicht einmal für nöthig gehalten, das: „man sagt," eine Formel, unter welcher Ihr Freunde eine so zahllose Menge Lügen in die Welt fördern, hinzuzusetzen. „Der Plan, den der Prof. Braun entworfen, schreiben Sie, scheint der Regierung sehr zu gefallen." Daß der Plan also entworfen, davon sind Sie gewiß, nur ob er der Regierung wirklich gefalle, das versichern Sie nur nicht mit aller Bestimmtheit. Sind Sie, mein Herr! im Stande, die Schwere der Beschuldigung abzuwägen, welche in Ihrer Angabe gegen mich enthalten ist? Denn ist es wahr, was Sie sagen, was Sie öffentlich als eine ausgemachte Thatsache verkünden, wer muß ich denn sein? Ich habe geschworen, den katholischen Glauben zu lehren, ich habe geschworen, nichts zu lehren, was gegen diesen Glauben verstößt, und doch täusche ich, trotz der heiligsten Eide, das Zutrauen meiner geistlichen und weltlichen Obrigkeit, die mich berufen und bestätigt haben, um diesen katholischen Glauben zu lehren; ich täusche so viele Jünglinge, welche auf den Grund jener Gewährleistungen sich an mich wenden, um diesen Glauben wissenschaftlich kennen zu lernen. Dieses ist die schwere Beschuldigung, die Sie öffentlich auf mein Haupt gewälzt haben. Haben Sie sich, ehe Sie daran gingen, diese Beschuldigung öffentlich gegen mich auszusprechen, nach den Beweisen umgesehen, um dieselbe zu erhärten? Haben Sie den Plan, den Sie mir zuschreiben, vor sich gehabt, haben Sie die Zeugen geprüft, welche Ihnen darüber Auskunft gegeben? Hat Sie der Gedanke, daß ich, wenn ich einen solchen Plan entworfen, doch auch Verstand genug haben würde, denselben geheim zu halten, nicht einen Augenblick bedenk-

lich machen können? Wo sind Ihre Beweise, wo die Zeugen, welche das Vorhandensein dieses Planes außer Zweifel setzen? Ich fordere Sie auf mein Herr, und ich fordere den Redakteur des fr. Couriers Herrn Dr. Conzen, mit auf, da er die Verantwortlichkeit wegen dieses Artikels übernommen hat, die Beweise öffentlich vorzulegen, Ihre Zeugen öffentlich zu nennen. Haben Sie Beweise, haben Sie wahrhafte Zeugen: so kann nichts Sie davon abhalten; es ist Ihre heiligste Pflicht dieses zu thun, nachdem Sie die Anklage selbst öffentlich erhoben haben. Sie haben das Publikum zum Richter über meine Handlungen aufgerufen. Ich unterwerfe mich diesem Richter; verlange aber, was das richtende Publikum selbst verlangen muß, daß Sie dem Richter Ihre Zeugen, Ihre Beweise meiner Schuld vorführen. Ich gebe Ihnen hierzu einen weit größern Spielraum, als Sie billiger Weise fordern können. Nennen Sie mir ein einziges Faktum, daß ich der Preußischen Regierung gegenüber irgend einem Rechte der katholischen Kirche etwas vergeben habe, zeigen Sie mir ein einziges Faktum auf, daß ich in öffentlichen Schriften oder in geheimem Briefwechsel, daß ich auf dem Lehrstuhle oder in der Gesellschaft einen Satz geltend gemacht, welcher mit der Lehre und den Rechten der katholischen Kirche unverträglich wäre; zeigen Sie mir dieses, und ich will thun, was Sie wollen, ich werde sofort von meiner Katheder, die ich dann als ehrlicher Mann nicht mehr einnehmen kann, herabsteigen und sie Ihnen oder Ihren Freunden einräumen.

Wenn Sie dies aber nicht können, — und Sie werden es so lange nicht können, so lange Wahrheit nicht zur Lüge wird, — wer sind denn Sie mein Herr! der Sie solche Beschuldigungen öffentlich gegen mich erheben? Sind Sie nicht ein leichtfertiger Verdächtiger, sind Sie nicht ein öffentlicher Ehrabschneider, sind Sie nicht die verwerfliche Kreatur, zu der Sie mich machen wollen? Mit der Religion dürfen Sie Ihre Verfahrungsweise nicht decken wollen. Denn eben diese Religion, welche Sie vorschützen könnten, eben diese Religion verwirft den blinden Eifer, eben diese Religion ächtet den Ehrabschneider, eben diese Religion besteht unnachsichtlich darauf, daß die öffentlich geraubte Ehre öffentlich wiedergegeben werde, und eben diese Religion erklärt jede Beichte, jede Kommunion des Ehrabschneiders für ein Sacrilegium.

Der Eifer für den apostolischen Stuhl, den Sie und Ihre Geistesgenossen überall vortragen, ist nichts, als ein wohlgewähltes Mittel, ängstliche Gemüther einzunehmen, Männer, die Ihren Bestrebungen nicht huldigen, beim Volke in Verdacht zu bringen, ist nichts als eine Fortsetzung der Taktik des Verfassers der Paroles d'un Croyant, der den römischen Stuhl mit so affektirter aber so glücklicher An-

strengung erhob, daß es ihm gelang, eine große Anzahl französischer Bischöfe, welche dem Umsichgreifen seiner verderblichen Tendenzen Schranken setzen wollten, einzuschüchtern und diese selbst bei ihrer Heerde in Verdacht zu bringen. Auch dann noch, wenn Sie und Ihre Glaubensgenossen wieder irgend einem Modegötzen der Zeit nachlaufen, und ihm auf Höhen und Bergen Weihrauch streuen und Opfer schlachten, auch dann noch werden diejenigen Männer, welche Sie als Feinde des apostolischen Stuhles zu verdächtigen sich so eifrig angelegen sein lassen, so Gott will noch stehen, wo sie seit Jahren gestanden haben und für die Einheit der Kirche in ihrem Haupte und ihren Gliedern Zeugniß geben.

Ich merke, daß ich zu Betrachtungen hingezogen werde, auf welche ich nicht eingehen mag, und obgleich ich Gott danken werde, wenn mein Gemüth stets so beschaffen bleibt, daß ich beim Anblicke der Lüge zum Eifer aufgeregt werde, so sind diese Gemüths-Zustände doch solche, daß ich nicht schreiben mag, wenn ich sie in mir gewahr werde. Ich schließe daher diesen ersten Brief an Sie, mein Ungenannter; werde aber die erste freie Stunde benutzen, um Ihnen auch den zweiten zu schreiben.

Leben Sie wohl.

Ihr dienstwilliger
Dr. Braun.

Bonn, den 8. Dezember 1839.

Zweiter Brief.

So schwer die Beschuldigung auch sein mag, gegen welche mein erster Brief an Sie gerichtet ist: so konnte ich mich doch öffentlich gegen dieselben erklären, ohne von Seiten des Publikums die Mißbilligung dieses Schrittes befürchten zu müssen. Die übrigen Anklagen aber, welche Sie gegen mich erhoben haben, sind aus einer Sphäre hergeholt, aus welcher das Publikum weder belehrt noch unterhalten sein will. Denn welcher wahrhaft gebildete Mann verlangt die persönlichen Verhältnisse zu wissen, in welcher ein Paar Universitäts-Professoren zu einander stehen, zumal wenn diese Verhältnisse nichts Erfreuliches und Erbauendes haben? Lasse ich mich also auf das Gebiet herab, auf welches Sie sich gestellt haben: so laufe ich schon allein hierdurch Gefahr, meinen Prozeß gegen Sie in den Augen des Publikums zu verlieren, und grade in den Augen desjenigen Publikums zu verlieren, bei welchem ich denselben am wenigsten verlieren möchte. Hiernach wäre Schweigen die würdigste Antwort, die ich Ihnen geben könnte. Allein wenn ich schweige, wenn ich Ihnen nichts erwidre? Nun dann haben Sie, wenn auch nicht Alles, doch schon Vieles von dem erreicht, was Sie suchen.

Sie werden mein Schweigen so auslegen, daß Sie einen Beweis für Ihre Anklage darin finden, und es wird nicht an Lesern fehlen, welche Ihnen am Ende Glauben schenken. Denn wie Viele mögen grade unter Ihren Lesern sein, welche Unbefangenheit genug haben Ihre kecken Behauptungen zu würdigen, wie Viele unter diesen Unbefangenen, welche Fähigkeit, Kenntniß der Verhältnisse und Zeit genug haben, um sich auf diese Prüfung einzulassen? Haben sie aber solchen Angaben hin und wieder Glauben verschafft, o! so weiß Niemand besser als Sie und Ihre Freunde diese Anschuldigungen auch praktisch geltend zu machen.

Es schmeichelt Ihrer Eitelkeit gewiß nicht wenig das Geständniß, meine Verlegenheit zu vernehmen und zu sehen, in welche fatale Alternative Sie mich versetzt haben. Ich würde Ihnen diese Freude gerne gönnen, würde nichts thun, um sie Ihnen zu verkümmern, wenn Sie Ihre Anklagen in einer andern Zeit gegen mich erhoben hätten. Aber in Zeiten, welche leidenschaftlich aufgeregt sind, kann auch das Unbedeutendste, das Gleichgültigste ein entscheidendes Gewicht in die Wagschale der Ereignisse legen. Der Schatten, den die Sonne wirft, gewinnt eine Schlacht, und der Pflasterstein, den zur Zeit der Ruhe Jedermann unbeachtet läßt und mit Füßen tritt, entscheidet das Schicksal großer Nationen.

Diese Erwägungen sind Ihnen und den Ihrigen nicht fremd geblieben; Sie haben mit einem labor, den man im eigentlichen Sinne des Wortes einen labor improbus nennen kann, seit Jahren diese Steine der Verdächtigung und der Verleumdung auf uns hingeschleudert, und damit es Ihnen desto besser gelingen möchte, haben Sie sich abwechselnd bald hinter den Thron und bald hinter die Kirche versteckt. Wie große Triumphe Sie diesen Anstrengungen zu verdanken haben, das weiß die Mitwelt, und die Zukunft wird es noch vollständiger wissen. Darf es uns daher Wunder nehmen, daß Sie die wohlbewährten Mittel fort und fort anwenden? Durch diese haben Sie es erreicht, daß auch jetzt noch die kirchlichen Zustände am Rheine, in der Ferne die größten Besorgnisse einflößen, daß man in der Ferne glaubt, das Aergste von hieraus für die katholische Kirche erwarten zu dürfen. Und doch ist nichts unnöthiger als diese Besorgniß, und doch ist nichts unbegründeter als diese Befürchtungen; wenigstens von der Seite, nach welcher hin die besorgten Blicke gerichtet sind. Wenn Sie aber solche Besorgniß durch unwürdige Anklagen und Erdichtungen nähren und verstärken, bin ich dann nicht hinlänglich entschuldigt, wenn ich, um dieselben zu heben, Ihnen entgegentrete, und öffentlich sage, daß Sie das Publikum täuschen? Ja, bin ich nicht verpflichtet, dieses zu thun, sobald ich es nur kann? Bin ich nicht hinlänglich entschuldigt, wenn ich hingehe, wo ich hingehen

muß, weil Sie, mein unbarmherziger Ankläger, mich mit Gewalt dahin fortreißen?

Sie schreiben: ich sei mit Andern darauf bedacht, wie früher den Hrn. Klee: so jetzt den ächtkirchlichen Kirchenrechtslehrer Walter (bei der hiesigen Universität) außer Wirksamkeit zu setzen. — Man setzt jemand auf eine doppelte Weise außer Wirksamkeit: auf eine erlaubte und eine unerlaubte. Die erste Weise meinen Sie offenbar nicht: und so sprechen Sie zwei Beschuldigungen in Einem Athem gegen mich aus. Ich fordere Sie auf, mein Herr, die Beweise für beide Beschuldigungen vorzulegen, und ich erkläre Sie für einen Verleumder, so lange bis Sie diesen Beweis geliefert haben. Nennen Sie mir den unerlaubten Schritt, den ich gethan, nennen sie das unedle Mittel, dessen ich mich bedient, um Herrn Klee außer Wirksamkeit zu setzen! Nennen Sie mir den Theologen, bei dem ich die Hrn. Klee und Walter verdächtigt, den Theologen, den ich aus den Auditorien der Hrn. Klee und Walter zurückgehalten und in das meinige hereingezogen habe? Nein, nie habe ich mich zu so unedlen Künsten herabgelassen. Die es gethan, haben mir stets großes Bedauern eingeflößt. Nie werde ich mich auch so sehr vergessen, einem Studenten gegenüber eine so klägliche Rolle zu übernehmen. Denn wie könnte ich ein Heautontimorumenos sein wollen, wie könnte ich den Blick eines Studenten ertragen, der mir täglich von Neuem in dem Auditorium mein unwürdiges Benehmen zu erkennen gäbe? Und doch, hätte ich mich solcher Mittel bedient: Ihnen würde es doch schlecht anstehen, mich deshalb öffentlich anzuklagen. Denn eben das, was Sie mir Schuld geben, haben Ihre guten Freunde, ja eine Reihe von Jahren ganz systematisch betrieben. Denken Sie doch ein wenig zurück, sehen Sie zu, ob es seit zehn und mehren Jahren einen Herbst oder ein Frühjahr — Zeiten, wo das Loos der künftigen Auditorien sich vorbereitet — gegeben hat, in welchen nicht mit der ausgiebigsten Erfindungskraft allerlei Gerüchte und Nachrichten in Umlauf gesetzt worden, um das Zutrauen gegen gewisse Lehrer zu schwächen, bis endlich das goldene Ziel erreicht und die goldene Zeit herangekommen war, wo der Besuch aller Auditorien der Hermesianer und Nichthermesianer bis auf die der guten Freunde, verpönt war? Und was man früher noch mehr mündlich und privatim that, geschieht dies jetzt nicht öffentlich? Sehen Sie doch das Datum Ihres Korrespondenz-Artikels an; (er ist vom 29. Sept.) ist darin nicht ebenfalls die rechte Zeit gewählt?

Ich habe in amtlichen Verhältnissen mit Herrn Klee gestanden, und vielleicht gründen sie Ihre Angabe: ich habe denselben außer Wirksamkeit setzen wollen, auf mein Benehmen, welches ich in dieser Beziehung gegen Hrn. Klee angenommen habe. Alle

unsere Verhandlungen sind schriftlich geflogen worden, ich habe nichts dawider, daß sie alle, ohne Ausnahme gedruckt werden, damit jedermann selbst urtheilen könne.

Hätten sie geschrieben, Hr. Klee sei darauf ausgegangen, mich außer Wirksamkeit zu setzen: so hätte das wenigstens einen Schein gehabt; denn Hr. Klee hat wiederholt, diejenigen Disciplinen an der hiesigen Universität vorgetragen, welche ich vorzutragen pflege; ich aber habe nie dasjenige gelehrt, was Hr. Klee ordnungsmäßig zu lehren berufen war. Was war also leichter möglich, als daß Hr. Klee mich außer Wirksamkeit gesetzt hätte. Und doch habe ich Hrn. Klee hierüber niemals verklagt, niemals beim Publikum verdächtigt. Daß Hr. Klee meine Fächer gelesen: darin hat Niemand Anstoß gefunden, aber nun lese ich über Kirchenrecht, worüber auch Hr. Walter lies't, nun werden alle Federn in Bewegung gesetzt, um die Welt von meinem Attentate zu unterrichten. Nehmen wir einen Augenblick an, ich sei der Nichttheologe, ich sei der Professor der Juristenfakultät, kurz ich seie Hr. Walter, und Hr. Walter sei Professor der katholisch-theologischen Fakultät. Was meinen Sie? O, wie würde nicht ganz Israel seine Stimme erheben, wenn ich nicht gestatten wollte, daß ein Professor der katholischen Theologie auch das Kirchenrecht lehrte! Würde man sich nicht auf Münster und Breslau, auf Würzburg und München, würde man sich nicht auf all' die Hochschulen der katholischen Christenheit berufen, auf denen das Kirchenrecht von einem Theologen vorgetragen worden? Würde man nicht laute Klage erheben, über die Beschränkung der katholischen Lehrfreiheit, wenn es einem Theologen verboten würde, Vorlesungen über das kanonische Recht zu halten, welches wie Savigny sagt, von jeher (viele Jahrhunderte hindurch) als ein Zweig der Theologie betrachtet worden? Nun aber ist nicht Hr. Walter der Professor der Theologie, sondern ich bin es und nun ist Alles umgekehrt. Nun stößt der fränkische Courier in sein Horn, und Hr. Hönighaus und Hr. Benkert laufen zusammen, um aller Orten zu verkünden, was sie von dem fränkischen Courier vernommen haben. Aber frage ich: ist das der Geist der Wahrheit, der Geist der Gerechtigkeit und Billigkeit, der hier aus Ihnen, mein ungenannter Herr, und Ihren Organen spricht? Ist es nicht vielmehr der Geist der Lüge, der aus Ihnen spricht, wenn Sie mir und meinen Freunden Schuld geben, wir seien darauf Bedacht, Hrn. Walter durch strafbare Mittel außer Wirksamkeit zu setzen? Oder wenn Ihre Angaben keine Lügen sein sollen, sind sie dann nicht die grausamste Ironie? Sie müssen doch wissen, was sich vor den Augen von ganz Deutschland, ja von ganz Europa zugetragen hat? Wer ist es denn, der außer Wirksamkeit hat gesetzt werden sollen, ohne Untersuchung, ohne Urtheil, ohne Spruch? Sind das die Herren Klee und

Walter gewesen? oder sind nicht wir, d. h. ich und alle meine übrigen Kollegen, gleichviel ob Hermesianer und Nichthermesianer, es gewesen?

In der That, Ihre Beschuldigungen geben einen neuen Beleg für die Richtigkeit der Bemerkung, Alles sei wahr, was Sie und Ihre Freunde in die Welt schreiben, wenn man das, was Sie von andern Nachtheiliges sagen, nur auf Sie selbst anwendet.

Es ist Ihnen unerklärlich, daß die Auditorien der sogenannten Hermesianer nicht leer stehen. Dieses Problem zu lösen, hat man nun schon eine Reihe von Jahren Versuche gemacht. Sie und Ihre Freunde haben, vielleicht weil sie sich selbst gut kennen, diese Erscheinung durchweg aus schlechten Ursachen zu erklären gesucht. Und doch gibt es eine Erklärung, die weit unschuldiger ist, als diejenigen, welche von unsern Gegnern gemeinhin geltend gemacht worden. Diese Erklärung hat Herr Klee so eben der Welt mitgetheilt*); Herr Klee hat zehn Jahre mit den Hermesianern an Einer Universität zusammen gestanden, und seine Ansicht muß für Sie um so mehr Gewicht haben. Hiernach ist es nichts, gar nichts, als die ungeheure Seichtigkeit des Hermesischen Systemes, welche demselben so großen Beifall verschafft. — — — Nehmen Sie diese Erklärung an: sie erklärt Alles, was Sie wollen, ohne die Hermesianer grade zu schlechten Menschen zu machen. Denn wenn seicht sein keine Tugend ist: so ist's doch auch keine große Sünde, wenigstens für den nicht, der gern gründlicher sein möchte, wenn er nur könnte. Daß aber alle Hermesianer den Wunsch hegen, gründlicher zu sein, als sie es wirklich sind, davon können Sie sich überzeugt halten. Nur vor der Tiefe, welche man bei ihnen vermißt, und in welche unter lautem Jubel die Wissenschaft mit sammt dem katholischen Dogma jetzt versenkt wird, wolle Sie der liebe Gott bewahren.

(Fortsetzung folgt.)

Reliquien von Möhler (?)

Die Münchener historisch-politischen Blätter für das kath. Deutschland liefern im ersten Hefte des IV. Bandes 1839 unter Nr. I. S. 1—12 einen Aufsatz mit der Ueberschrift: Reliquien von Möhler, unter der die Betrachtungen, welche Möhler seiner Darstellung der Kirchengeschichte als Einleitung voranzuschicken pflegte, in einer Reihe von Artikeln geliefert werden sollen. Da nun auch wir Möhler sehr schätzen, so können wir nicht umhin, die uns hier dargebotenen Reliquien von ihm aus innern Gründen als ächt zu bezweifeln.

*) S. Klee's Dogmatik I. Bd. 2. Aufl.

Wenn Einem der Schädel eines Negers oder das Schulterbein eines Kindes als Reliquien des h. Benno vorgestellt würden und er nun die Aechtheit derselben aus innern Gründen bestritte, so würde man dies doch gewiß nicht für Mißachtung gegen den h. Benno nehmen können. Eben so bestimmen uns auch hier durchaus nicht persönliche Abneigung, sondern sachliche Gründe. — Wie aber ein solcher Aufsatz von der Red. d. hist. pol. Bl. als ächt aufgenommen werden konnte, geht uns zu untersuchen nicht an. Uns scheint es am probabelsten zu sein, daß er, vielleicht vermittelst eines schlechten Kollegienheftes, der Redaction zur Aufnahme irgendwie in die Hände gespielt sei, die ihn dann überhäufter Geschäfte wegen oder als aus Laien und Nichttheologen bestehend nicht gehörig gewürdigt hat. — Wiewohl diese Zeitschrift sich bisher immer nur defensiv verhalten hat, so wird doch, der besondern Absichtigkeit des Gegenstandes wegen rücksichtlich des Einflusses desselben auf die Religion, die Redaction diesesmal gestatten, auch die Offensive zu ergreifen und die Vertheidiger der in dem vorerwähnten Aufsatze ausgesprochenen Ansichten zum Kampfe herauszufordern, damit in einer so höchst wichtigen Sache die Wahrheit durch gegenseitige Erörterung gefördert werde und an's Licht komme*).

Der christliche Begriff von Geschichte ist nach dem Pseudo-Möhler folgender: die Geschichte ist der ewige, in der Zeit sich entwickelnde Plan Gottes mit der Menschheit, sich in ihr durch Christum eine würdige Verehrung und Verherrlichung zu bereiten, hervorgegangen aus freier Huldigung der Menschen selbst.

Zuerst ist es schon sehr befremdlich, daß hier von einem christlichen Begriffe von Geschichte gesprochen wird, was doch nichts Anderes heißen kann, als ein Begriff von Geschichte, den uns Christus gegeben hat, von welchem Begriffe wir aber nichts wissen und den auch die Vorzeit im Christenthume nicht gekannt hat. Geschichte aber ist weiter nichts als ein Wort, ein Appellativ der deutschen Sprache, das in ihr ganz unabhängig von der christlichen Lehre ent-

*) Den neuesten Zeitverhältnissen zufolge, wird man diesen Prologus galeatus nicht unnöthig und ungegründet finden, denn es gibt Namen, die bei Manchen eine so überwiegende Auctorität haben, daß sie die wirklichen, vermeintlichen oder muthmaaßlichen Gegner derselben unter allen Umständen und in allen Stücken als dergestalt in Schuld und Unrecht befindlich halten, daß sie ihnen, wenn sie auch vier verschiedene Mittel und Wege zur Erkennung ihrer Unschuld und ihres Rechts vorschlagen und gern noch wohl sieben andere Mittel und Wege zu diesem Zwecke sich gefallen lassen würden, wenn sie nur aufgefunden werden könnten, doch alles Gehör und die allerordinärsten Rechtsmittel versagt und sie ohne Gehör und Vertheidigung verdammt wissen wollen: O Nemesis!

standen ist und noch täglich so gebraucht wird, um damit *material* die Ursachen und Reihenfolge von gewissen Entstehungen und Veränderungen in der Zeit und im Raume, und *formal* die Darstellung derselben durch Rede oder Schrift zu bezeichnen. Solche Entstehungen und Veränderungen kann man eine zwar öfters auch von verschiedenen Standpuncten, z. B. einem christlichen (christlich religiös-sittlichen), politischen ꝛc. betrachten. Dadurch bleibt aber der Begriff von Geschichte unverändert und man erhält nicht einen christlichen ꝛc. Begriff von Geschichte, sondern nur eine christliche ꝛc. Anschauung, Auffassung ꝛc. derselben. Auch die Natur kann man in theologischem oder christlich-religiösem Interesse betrachten. Darf man aber darum schon von einer *christlichen* Anatomie, Botanik ꝛc. oder gar von einem *christlichen Begriffe* derselben reden? Wohl aber kann von einer *biblischen* Botanik, Chemie ꝛc. in einem vernünftigen Sinne gesprochen werden.

Der Pseudo-Relinquent sucht seinen Begriff vorläufig dadurch zu rechtfertigen, daß er sagt, es scheine durch wenige erläuternde Bemerkungen nachgewiesen werden zu können, daß *von den Grundanschauungen des Christenthums aus* die Geschichte in der obigen Weise definirt werden müsse. Als solche Grundanschauungen scheinen in dem Folgenden die christlichen Erkenntnisse einer göttlichen Weltregierung, eines Reiches Gottes auf Erden angedeutet zu werden. Abgesehen davon, daß diese Grundanschauungen wohl nicht auf alle Geschichte, z. B. der mancher Künste, Schriften, Erfindungen ꝛc. täglich angewendet werden können, erhält man durch dieses Verfahren in Beziehung auf Geschichte nicht einen christlichen Begriff, sondern eine christliche Auffassung der Geschichte, eine Stolberg'sche Religionsgeschichte.

Der Relinquent nennt die Geschichte einen *Plan*. Auch dies ist ganz dem Sprachgebrauch zuwider. Nie wird ein Plan Geschichte genannt, denn ein Plan ist nicht etwas, was geschehen ist, sondern was geschehen (ausgeführt werden) soll, ohne Rücksicht darauf, ob es geschehen werde oder geschehen könne. Auch die Entwicklung eines Plans ist eben nur Entwicklung, nicht Ausführung, noch nicht Geschichte selbst. Wohl aber sind Plan, Entwicklung und Ausführung desselben ein Theil der Geschichte, und es kann eine Geschichte eines Plans ꝛc. geben. — Gott hatte (analog gesprochen) seinen Plan der Weltschöpfung und Weltregierung von Ewigkeit her. Die eigentliche Geschichte beginnt aber erst mit der Ausführung desselben. Im Plane Gottes kommt auch viel Bedingtes vor. Insofern dies nicht zur Ausführung kommt, gehört es auch nicht zu dem Geschehenen, zur Geschichte. Diesem zufolge würde sich der Rel. daher besser so ausgedrückt haben: die Geschichte ist die Ausführung des ewigen Planes Gottes mit den Menschen in der Zeit ꝛc.

Dann wird als der Plan Gottes angegeben: sich in der Menschheit durch Christum eine würdige Verehrung und Verherrlichung zu bereiten, hervorgehend aus freier Huldigung der Menschen selbst. Dieß heißt mit Einem Worte: Gott macht die Geschichte zu seiner Verherrlichung. Daß Gott diesen Plan habe, wird dadurch bewiesen, daß die heilige Schrift überall darauf zurückkomme, daß der Zweck der Weltschöpfung kein anderer sei, als die Verherrlichung und der Ruhm Gottes. Sollte es nun wohl eines Möhlers würdig sein, dies aus der Stelle Ps. 113, 10: „Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib die Ehre," und aus der gewöhnlichen Doxologie Gloria patri etc. zu beweisen*)? Würden nicht viel besser das: „die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes" und das Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam**) hier angewandt? Wie wenig aber auch diese Stellen für jenen Weltschöpfungszweck beweisen, sieht man leicht. Denn hat ein Meister, der ein Werk gemacht hat, das ihn lobt, dies immer des Lobes wegen gemacht? So wird denn nun auch hier die Behauptung, daß die Schrift überall auf die Verherrlichung Gottes als Weltzweck zurückkomme, schlechtweg geleugnet, und diese Leugnung kann man als recht und wahrheitsgemäß durch eine constante Tradition von Irenäus bis auf den Catechismus Romanus nachweisen, wie in diesen Blättern auch schon einige Male geschehen ist***). Mit welcher Sicherheit diese Behauptung geleugnet werden könne, erhellt insbesondere aus der Grobheit des Lactantius gegen diejenigen, welche sie aufstellen, deren wir uns aber nicht mitschuldig machen wollen.

In dem Folgenden beweiset der Rel. seinen vorgeblichen Plan Gottes auch durch die Vernunft, indem er sagt: „Gott kann in seinen Handlungen nach Außen als das absolute Wesen keinen andern und höhern Zweck haben, als sich selbst." Offenbar beweiset man hier idem per idem: Gott kann keinen andern Zweck haben, als sich selbst oder seine Verherrlichung, weil er keinen andern und höhern Zweck haben kann. Aber woher weiß man denn eigentlich, daß Gott keinen andern Zweck haben könne, als sich allein? woher weiß man, daß er dies als absolutes Wesen nicht anders könne? wer hat ein absolutes Wesen so genau untersuchen und kennen lernen kön-

*) Wohl ist darin Möhler'scher Takt zu erkennen, daß er zum Beweise hier nicht die vieldeutige und in den kanonischen Texten von einander abweichende Stelle Sprichw. 16, 4. hieher zieht. Vgl. diese Zeitschr. Heft 20. S. 71.

**) Bened. XIV. de sacrif. missae I. 106. erklärt das gloria hier nach Röm. 3, 23 durch misericordia. Heft 29. S. 68.

***) Heft 30. S. 229. Vergl. auch Perronius vapulans in fin. An den hier angef. Stellen zeigt sich auch die Lehre des Rel. als die der Reformatoren und H. 20. S. 46. auch als die der Epikuräer.

nen, um dieses von ihm behaupten zu können? was hat überhaupt ein absolutes Wesen als solches an sich für einen Werth? hielten die alten heidnischen Philosophen nicht auch die Materie dieser Welt für absolut? — Wir wenigstens sehen daher nun auch keinen Widerspruch für die Vernunft darin, daß ein Wesen, das nicht durch ein anderes, sondern durch sich selbst ist, d. h. ein absolutes Wesen, Zwecke außer sich, d. h. auch andere Zwecke als sich selbst, haben könne. — Der Rel. sagt in seinem Beweise ferner: „in diesem Selbstzwecke sind alle übrigen denkbaren Zwecke zusammengefaßt und bewahrt; Gott mußte sich ja selbst aufgeben, wenn er Zwecke außer sich erreichen wollte." Es ist zwar nicht recht klar, was hier unter Zwecken verstanden werden soll, denn es wird von Vermitteln, Vernichten und Aufheben der Zwecke gesprochen, was, eben so wie das Bewahren von Zwecken, im Sprachgebrauche incongruente Redensarten sind. Wie kann man aber sagen, in Gott seien alle übrigen denkbaren Zwecke zusammengefaßt? Einen Zweck kann sich jedes Wesen setzen, das freithätig auf etwas hinstreben kann, ohne Rücksicht darauf, ob es dieses erreicht oder erreichen kann, oder nicht. Auch der Teufel kann sich daher Zwecke setzen und er thut es auch, z. B. wenn er tanquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret. Doch aber wird der Rel. nicht behaupten wollen, daß die Zwecke des Teufels in Gott zusammengefaßt und bewahrt seien. Wenn es dann heißt, Gott müsse sich selbst aufgeben, wenn er Zwecke außer sich erreichen wolle, so läßt sich auch dieses leichter lesen, als verstehen. Was sind hier Zwecke außer Gott? Zwecke, die nicht in der Absicht Gottes liegen? diese will Gott allerdings nicht erreichen: oder sind hier Zwecke außer Gott Wesen außer ihm? dann paßt aber nicht das „erreichen." Daß es Wesen außer Gott gibt, beweiset das Dasein der bösen Geister. Auch die Menschen sind Wesen außer Gott, denn sie haben eine bedingte, zeitliche und menschliche, Gott aber hat eine absolute, ewige und göttliche Wesenheit; zu dieser können also zeitliche und andersartige Wesen nicht gehören. Soll der Satz nun sagen: Gott muß sich selbst aufgeben, wenn er Zwecke von Wesen außer sich erreichen will, so kann man dies wiederum nicht zugeben. Jeder Mensch hat doch einen Zweck seines Daseins und Lebens, den er erreichen soll, nämlich nicht mit Nothwendigkeit, sondern durch Freiheit erreichen soll. Diesen kann er aber nicht erreichen ohne die Gnade Gottes. Gott muß also nothwendig die Erreichung dieses Zweckes der Menschen mitwollen und daher auch Zwecke außer sich wollen. Ferner: die Menschen sind Wesen außer Gott. Wir sollen aber unsern Nächsten lieben wie uns selbst, ihn folglich nicht als Mittel, sondern als

Zweck behandeln. Also auch hier will Gott Zwecke außer sich erreichen und von uns erreicht wissen.

Der Rel. sagt ferner: „Wie Alles von Gott ausgeht, so geht auch Alles auf ihn zurück." Bezeichnet das „Alles" bloß jede Creatur, oder zugleich auch das, was von jeder Creatur ausgeht? Offenbar geht nicht alles, was von dem Menschen ausgeht, von Gott aus. Auch das auf Gott Zurückgehen kann nur in einem besondern physischen Sinne, nämlich dem der Zurückführung des Ursprungs auf Gott, von jeder Creatur wahr sein. — Dann ist auch die etwas weiter unten angegebene Bestimmung des Menschen, eine Darstellung Gottes zu sein, nicht ohne einige pantheistische Färbung, indem wir als anderswesig nicht eine Darstellung Gottes sein können, sondern nur ein physisches Ebenbild Gottes von Natur sind und ein moralisches Ebenbild durch Tugend sein können.

Wir kommen jetzt näher zu dem Hauptzweck dieses Aufsatzes, die Realität des vorgegebenen Zweckes Gottes bei seinem Geschichtsplan, welcher nämlich kein anderer sein könne, als sich selbst eine würdige Verherrlichung durch freie Wesen zu bereiten, zu erkennen. Man bemerke hier zunächst das Schwankende in den Ausdrücken dieses Plans. Nach S. 3. soll die Verherrlichung in der Menschheit, nach S. 8. in Christo stattfinden, einmal soll sie in der Menschheit durch Christum, dann in Christo durch die Menschen stattfinden. — Der Rel. beweiset dann zunächst, daß, um Gott würdig und nach seinem Wohlgefallen verherrlichen zu können, dazu die Vermittelung Gottes oder Christi nothwendig gewesen sei, wogegen wir nichts einzuwenden haben, als daß dies nicht durch die Stelle Col. 1, 15—17, die nur von der Würde Christi spricht, bewiesen wird, sondern vielmehr durch die Stellen, die von dem sittlichen Verfall der Menschen und der Versöhnung derselben mit Gott durch Christus sprechen. In der Erklärung dieser eben angeführten Stelle folgt dann der seltsame sehr pantheisirende Ausdruck: „sein (Christi) Bild ist Allen eingeprägt, den mit Vernunft begabten Geschöpfen aber ganz vorzugsweise," welches dann aber auf eine widersprechende Weise sogleich wieder restringirt wird: „denn Er, die absolute Vernunft ist es, an welchem Alles, was überhaupt vernünftig ist, wenigstens einen schwachen Antheil nimmt?" Liegt hier etwa das pantheistische Axiom von dem allgemein verbreiteten Geiste (dem pantheistischen Surrogate der Vernunft und Vernünftigkeit) oder dem in Allem, jedoch in ungleichem Verhältnisse, enthaltenen Spiritualen und Materialen zum Grunde? — In dem Folgenden ist der geschichtliche Fundamentalsatz des Rel. so ausgesprochen: „Den Logos nun widerstrahlend in seinem ganzen Wesen, was konnte der Mensch an sich Anderes sein, als eine Manifestation Gottes, geschaffen

zu seiner Verherrlichung, und Gottes Macht, Weisheit, Heiligkeit und Güte in seinem ganzen Wesen verkündend? Dieses nun, daß der Mensch von Gott nur zu seiner Verherrlichung geschaffen sei, und sich diese zu bereiten nur der Geschichtsplan Gottes sei, ist es, was wir uns zu bestreiten genöthigt finden. Die Uebertreibungen vom Wiederstrahlen des Logos und von der Manifestation Gottes sind dem Wesen nach schon oben gerügt.

Die Realität des vom Rel. vorgegebenen Geschichtsplanes Gottes müssen wir zunächst um der Selbstgenügsamkeit Gottes willen leugnen. Angenommen, Gott wolle in seiner Weltregierung, d. h. nach dem Rel., in der Geschichte, keinen andern Zweck und habe keine andere Absicht, als Verehrung und Verherrlichung seiner selbst durch die Menschen, so fragt es sich zunächst, warum oder wozu wollte Gott diese Verehrung? Offenbar kann er sie nur entweder um seiner selbst, oder um seiner vernünftigen Geschöpfe willen gewollt haben. Wenn um seiner selbst willen, so fragt es sich, ob er zu diesem Wollen und Fordern ein Bedürfniß hatte oder nicht. Ein physisches Bedürfniß, verehrt und verherrlicht zu werden, kann Gott offenbar nicht haben, wie schon aus seiner unveränderlichen ewigen Wesenheit hervorgeht, vermöge welcher sein Sein von Allem außer ihm in jeder Hinsicht durchaus unabhängig ist. Von einem moralischen Bedürfniß, gelobt und gepriesen zu werden, kann ohne Absurdität und Blasphemie in Beziehung auf Gott gar nicht geredet werden, denn ein solches Bedürfniß ist nur da denkbar, wo z. B. ein Mensch des Lobes und der Anerkennung zur Ermunterung, Ermuthigung, Standhaftigkeit ꝛc. in seinem sittlichen Handeln und Leiden bedürfen könnte. Allerdings kann und muß Gott verlangen, von seinen vernünftigen Geschöpfen in seiner Heiligkeit durch ähnliche Heiligung ihrer selbst aus höchster Hochachtung gegen ihn anerkannt und verehrt zu werden. Daraus folgt aber kein Bedürfniß, sich solche Geschöpfe nun auch erschaffen zu müssen, eben so wenig als daraus, daß ein Herr Achtung, Gehorsam, Anerkennung seiner wohlthätigen Gesinnung und Dankbarkeit von seinen Dienern verlangen würde, schon folgt, daß er sich diese Diener, ohne Bedürfniß derselben, nun auch schon erschaffen müßte. Da nun kein Grund statthaft ist, anzunehmen, daß Gott seine Verehrung und Verherrlichung durch die Menschen um seiner selbst willen wollte, so bleibt nur übrig, daß er sie nur um dieser willen wollte. Und hier ist es allerdings sermo fidelis et omni acceptione dignus, daß, da Gott die möglichst vollkommenste Glückseligkeit seiner vernünftigen Geschöpfe will, diese auf das Vollkommenste, Würdigste und Sicherste nur erstrebt und erreicht werden kann durch Verherrlichung Gottes in seiner Heiligkeit und durch Vereinigung mit ihm

in heiligem Sinn und Willen. Wenn wir daher auch zugeben, daß Gott Verehrung und Verherrlichung durch die Menschen will und wollen muß, so weichen wir doch darin von der Ansicht des Pseudorel. durchaus ab, daß Gott diese Verehrung keineswegs als Zweck, sondern nur als Mittel zu einem noch höheren Zwecke, nämlich nur aus Liebe gegen die Menschen wolle, und hierin nicht sich, sondern nur die Menschen selbst zum Zwecke habe, und dieses hoffen wir auf eine bessere Art aus der heil. Schrift zu beweisen, als der Relinquent aus derselben Beweise führt. Wir berufen uns um der Kürze willen hiebei hauptsächlich auf den ersten Brief des heil. Apostels Johannes. Die Haupttendenz dieses Briefes ist, wie Jeder leicht sieht, die durch die Menschwerdung Christi geoffenbarte große Liebe Gottes gegen die Menschen zu empfehlen, und dadurch die Menschen zu einer wirksamen Hochachtung und Liebe gegen Gott, Christum und gegen einander zu veranlassen. Aber welche große Empfehlung und Verherrlichung der Liebe Gottes würde darin liegen, wenn wir glauben müßten, daß Gott bei der Weltschöpfung, bei der Sendung und Menschwerdung Christi und bei allem dem, was er für die Menschen gethan hat, am Ende nichts Anderes gesucht und keinen andern Zweck gehabt hat, als sich Ehre und Verherrlichung zu bereiten? Wie kann der Apostel sagen, daß Gott uns zuvor und zuerst geliebt hat, wenn er bei unserer Schöpfung und Führung durch seine Fürsehung nur die Absicht hat, uns als Mittel zu seiner Verherrlichung zu gebrauchen? Offenbar liebt man doch zuerst und zuvor den Zweck, und dann erst um des Zweckes willen die Mittel. Und wie kann man überhaupt jemand wahrhaft lieben, wenn man ihn nicht an sich, sondern nur um seines Vortheils willen liebt, wenn man ihn nicht als Zweck, sondern als Mittel ansieht und behandelt? — Der Apostel sagt IV, 9. von der Liebe Gottes und Sendung Christi ausdrücklich: „Dadurch hat sich die Liebe Gottes gegen uns offenbart, daß Gott seinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben." Hier ist es doch deutlich genug ausgesprochen, daß Gott Christum nicht um seinetwillen, sondern um unseretwillen in die Welt gesandt habe. Ueberhaupt wird wohl auf jedem Blatte des neuen Testaments ausgesprochen, daß Christus gesandt und gekommen sei zur Versöhnung für unsere Sünden, zu unserer Erlösung, Heiligung und Beseligung, nirgendwo aber, daß der letzte Zweck seiner Menschwerdung nur darauf gehe, daß Gott von den Menschen verherrlicht werde. Und wie viel mehr wird Gott nicht in der That dadurch verherrlicht, wie viel größer, herrlicher und liebenswürdiger erscheint er uns nicht, wenn wir erkennen, daß er uns, indem er uns sucht, aus ganz reiner und uneigennütziger Liebe sucht, ohne dadurch Ehre

und Vortheil für sich haben zu wollen! daß er uns, indem er uns liebt, zuerst und zuvor geliebt hat und ganz umsonst und unentgeltlich liebt? Welcher Sporn ist es nicht zur Liebe gegen Gott, wenn wir erkennen, daß Er, Gott, das Wesen aller Wesen, uns, die so geringen, schwachen und hülflosen Geschöpfe, so zuvorkommend, so achtungs- und rücksichtsvoll, so entfernt von allem Eigennutze und aller Selbstsucht, so durchaus nur als Zwecke und in keinem Stücke als Mittel behandelt! — Joh. 3, 16. heißt es. „So hat Gott die Welt geliebt, daß Er seinen eingebornen Sohn hingab, damit alle, die an Ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde." Also nicht um Gottes Macht und Größe war es bei der Sendung Christi zu thun, sondern um Liebe, um die Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit. Mehrere Stellen herbeizuziehen verbietet uns der Raum. Nur können wir uns nicht enthalten, die beiden Stellen Tit. 3, 4—7. und Tit. 2, 11—15 hier zu erwähnen und zur Nachschlagung zu empfehlen. Wir führen die frühere zuletzt an, damit sich der darin vorkommende Ausdruck „eigenthümliches Volk" aus Tit. 3, 5 erkläre.

Der Rel. bringt zum Beweise seiner Behauptung die Stellen 1 Kor. 3, 22. 23. und Röm. 8, 28—30 vor. Aus der ersten Stelle wird gefolgert, die Menschen seien nicht Selbstzweck, sondern gehörten Christo an. Es steht hier aber auch: „Christus ist Gottes:" Folgt daraus, daß Christus nur ein Mittel Gottes ist? Ist er nicht, da er dem Vater in Allem gleich ist, ihm auch im Zwecksein gleich? Ueberhaupt besagt diese Stelle nur: Alles dient auch zu eurem höchsten christlichen Zwecke; ihr strebt hin auf Christi Zweck, Christus erfüllt und erreicht Gottes Zweck. Gottes und Christi höchster und letzter Zweck bei der Erlösung war ewige Beseligung der Menschen um ihrer selbst willen: Christus ist für alle Menschen gestorben; nicht als Mittel, sondern als Zweck sah er die Menschen bei seinem Tode an. — Die Stelle Röm. 8, die der Rel. unbegreiflicher Weise ebenfalls hieherzieht, spricht über die Prädestination ganz einfach, daß denen, die Gott lieben, Alles, d. h. alles was ist und geschieht, alle Geschichte, zum Besten, zur Berufung, zur Rechtfertigung, zur Verherrlichung diene. Was ist nach dieser Stelle der Endzweck Gottes in der Geschichte und Weltregierung, die Glorification seiner selbst, oder die Glorification der Menschen? — Wie denn die noch angeführte Stelle 1 Kor. 15, 25. 28., welche über die Zeit oder den Zustand, wo Gott nur allein herrschen und keine feindliche Macht mehr neben ihm sein wird, und wo auch Christus wieder als Sohn erscheinen (angeschaut werden)

wird, (was er in seiner Individualität als Jesus Christus nicht so sehr konnte), d. i. über den Himmel spricht, die Meinung des Relinquenten enthalte, sehen wir nicht ab.

Um nun auch noch Einiges über die praktische Schädlichkeit der Meinung des Rel. zu erwähnen, machen wir nur aufmerksam auf die Folgen, die, wenn dieser Satz Glaubensgeltung gewänne, für den Menschen daraus entstehen müßten, wenn er die Hand Gottes schwer auf sich liegen fühlt, wenn eine mehr als menschliche Versuchung kommt und sich Gott und seine Fürsehung dem Menschen ganz zu entziehen scheinen. Statt sonst aus den Leiden den Trost und die Hoffnung der Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit Christus, der Bewährung und Läuterung zu ziehen, wie er in dem Glauben muß, daß Gott ihn überall nur als Zweck ansehe und behandle, wird er dann nur das Gefühl der Ohnmacht und Hülflosigkeit einem so mächtigen Wesen gegenüber haben, und es der Ungerechtigkeit anklagen, daß er als Mittel seiner Verherrlichung Andere so sehr begünstige, ihn aber nur zum Gefäß seines Zorns mache. Wenn der Mensch in schweren, zumal unverdienten Leiden so leicht gegen Gott grollt und sich wider ihn sträubt, wie viel mehr wird er sich dann nicht wider ihn empören und sich von ihm mit Unmuth abwenden, wenn er alle diese Leiden im Grunde nur zur Verherrlichung Gottes vor so vielen Andern ertragen zu müssen glauben muß! Wie wird er glauben, daß Gott, Vater der Menschen sei? Wird er nicht einen menschlichen Vater weit höher stellen? Denn dieser sucht doch nicht seine Ehre und Herrlichkeit auf Kosten seiner Kinder.

Jetzt nur noch einige Bemerkungen über das bei dem Rel. nun noch Folgende. Hier wird zunächst Röm. 1, 21., über die Laster der Heiden angeführt, wobei der Rel. anzudeuten scheint, daß der Apostel durch diese Beschreibung die Geschichtsperiode vor Christo bezeichnen und charakterisiren wolle. Uns aber dünkt, daß Paulus hier so wenig von einer Geschichtsperiode, als von der Entstehung der Malerei und Sculptur sprechen wolle. Dann ist die Charakterisirung der vorchristlichen Periode als „Entehrung Gottes, Nichtanerkennung desselben, Entehrung des Menschen, Herabwürdigung seiner selbst" viel zu allgemein gehalten, indem das in religiöser Hinsicht Hauptvolk der vorchristlichen Periode hiebei gar nicht in Betracht gezogen ist. Und ist die christliche Periode rücksichtlich des Heidenthums der vorchristlichen so weit voraus und von ihr verschieden? Sind nicht auch noch nach Christus die meisten Völker heidnisch (oder unchristlich) gewesen und sind es noch? Und, abgesehen von Bethsaida, Kapernaum und Korozain, kommt auch nicht wohl in christlichen Gegenden ein solcher Verfall des Christenthums, eine so schmachvolle sittliche Fäulniß vor, daß heidnische Städte dagegen gerechtfertiget werden? Und

wird nicht auch das Ende der Welt durch dieselbe Ursache wie die Sündfluth herbeigeführt werden? In dieser Hinsicht kann man daher auch der christlichen Periode in manchen Stücken mit gleichem Rechte denselben Charakter beilegen, wie der vorchristlichen. Der Widerspruch und die Verworrenheit, die hier herrschen, lösen sich, wenn man bedenkt, daß Paulus nicht Perioden schildern oder charakterisiren will, sondern Heiden oder Völker, und daß die oben angeführten Prädikate in der Geschichte mehr örtlich als zeitlich erscheinen, oder mehr Völkern als Zeitaltern eigenthümlich sind. — Außerdem bringt uns aber der Rel. hiebei wieder sehr in Verwirrung, indem er einestheils ganz deutlich so wie von einer Periode vor Christo, so auch von einer nach Christo, d. h. dem A. U. 754 zu Bethlehem geborenen Heilande, spricht, dann aber für einzelne Völker und Individuen diese christliche Periode entweder viel später oder auch wohl gar noch nicht angefangen sein läßt. Hier bezeichnet christliche Periode so viel als Annahme des Christenthums, oder wie Rel. sich ausdrückt, Aufnahme Christi, wie er daher denn nun auch von der vorchristlichen Periode sagt, sie solle Sehnsucht erwecken, für Christo empfängliche Organe bilden, und von der christlichen Periode, daß man für dieselbe empfänglich gemacht werden müsse Wir wissen daher nun nicht, ob die hier geäußerten Ansichten, z. B. von Individuen in der Mitte des Christenthums, für welche die alte, vorchristliche, verderbte Zeit noch fortdaure ꝛc. mit den Lehren und Gleichnissen des Heilandes, daß unter seinem Weizen Unkraut, unter den guten Fischen schlechte sein würden, daß er auch unter den Seinigen von Manchen verkannt, verschmähet, gelästert ꝛc. werden würde, ꝛc. übereinstimmen oder nicht. Vielleicht sind mit jenen Individuen in Mitte des Christenthums die Juden gemeint, wo es dann aber jedenfalls ein wenigstens sehr inadäquater Ausdruck sein würde.

Da wir uns, um nicht zu weitläufig zu werden, auf alles Einzelne nicht mehr einlassen können, so gehen wir nun gleich zu der vom Rel. angeführten Behauptung Malebranche's über: „der Zweck der Schöpfung ist die Gründung der christlichen Kirche." Wir möchten wohl wissen, wo Malebranche in dem göttlichen Rathe gesessen hat, um dieses so zuversichtlich behaupten zu können? oder woher der Rel. seine Autorität nimmt, kraft deren er diesen Satz für vollkommen wahr erklärte? Wir unsererseits glauben uns für berechtigt halten zu dürfen, diesen Satz für vollkommen falsch zu erklären, und glauben dieses beweisen zu können. Daß Kirche und Staat, Obrigkeiten und Gesetze, Priester, Aerzte und Rechtsgelehrte in der Welt sind, zeugt eben nicht von der sittlichen und physischen Vollkommenheit derselben, denn alle diese Einrichtungen gehen nicht

aus der Vollkommenheit, sondern aus der Unvollkommenheit der Welt hervor. Sie sind gleichsam Symptome, Palliative und Folgen der über der menschlichen Natur verbreiteten Krankheit und Schwäche, welche Symptome ꝛc. zwar wohl erwünscht, günstig und wohlthätig, aber doch immer nur Wirkungen oder Folgen einer deteriorirten Natur sind. Das Bedürfniß der Kirche wurzelt in der sittlichen Schwäche des Menschengeschlechts, diese in der Ererbung einer so geschwächten Natur vom ersten Stammvater her, und der Grund hievon liegt in dem ersten Sündenfalle. Diese Sünde und die daraus hervorgegangene sittliche Deterioration unserer Natur mußte also mitbezweckt sein, um bei der Schöpfung die Gründung der christlichen Kirche bezwecken zu können. Dies ist gerade so, als wenn ein Baumeister ein Haus bauete und dabei erklärte, der Zweck desselben sei, daß es ausgebessert und gestützt werde. — Dabei sind wir aber übrigens der Meinung, daß bei dem gegenwärtigen Zustande oder der jetzigen Einrichtung der Welt, d. i. bei der gegenwärtigen Heilsökonomie, eben so viele oder wohl noch mehr und in einem eben so hohen Grade selig werden, als wenn Adams Sündenfall auch nicht stattgefunden hätte.

Indem wir das Folgende, über Pragmatismus ꝛc., als nicht so separatistisch Originelles, sondern mit den gewöhnlichen Ansichten (jedoch nicht so sehr mit dem Vorhergehenden des Rel.) mehr Uebereinstimmendes übergehen, bemerken wir endlich noch zu der am Schlusse angegebenen Tendenz des Rel.: „Bei dieser Erläuterung über den christlichen Begriff von Geschichte ging mein eigentliches Streben dahin, den menschlichen Egoismus und die tiefe Selbstsucht des Menschen aus der Geschichte zu verbannen;“ — hiezu bemerken wir, daß (abgesehen von der Tautologie in diesem Satze) die Selbstsucht des Menschen, wo sie vorkommt, aus der Geschichte ohne Verfälschung derselben nicht verbannt werden kann und darf. Soll Geschichte hier eben so viel heißen als Handeln, so daß diese Triebfedern aus dem Wollen und Handeln des Menschen entfernt werden sollen, so sehen wir nicht, wie eine solche Darstellung Gottes und die Unterlegung solcher Absichten bei seinem Willen so besonders dazu dienen könne, von dem Menschen die Selbstsucht zu entfernen. Das aber sehen wir wohl, wie die Selbstsucht des Menschen dadurch vermehrt werden könne, indem er nämlich Gott nachahmend oder sich durch das Beispiel Gottes rechtfertigend selbst selbstsüchtig handelt oder auch wohl in Beziehung auf Gott andere Menschen als Mittel behandelt und sie durch Scheiterhaufen und Verfolgungen zur freien Huldigung und Verherrlichung Gottes nach seiner Ansicht zwingt. — Ueberblicken wir nun aber die Geschichte auch nur auf das Allerflüchtigste, zeigt sich darin wohl, daß Gott solche Absichten und

Zwecke, wie ihm hier beigelegt werden, wirklich gehabt habe? Sind der Fall der Engel und Menschen, die bodenlose Corruption vor der Sündfluth und die Sündfluth selbst, Sodom und Gomorrha, die Führung Israels durch die Wüste, die Reiche Israel und Juda, die Thatsachen, daß Gott so manche Völker so lange im Heidenthum stecken, oder sie vom Christenthum wieder abfallen läßt ꝛc., wirklich Beweise, daß Gott bei der Schöpfung und in der Geschichte vornehmlich nur Verehrung und Verherrlichung seiner selbst beabsichtige? Beweiset dies die schlechte Aufnahme Christi unter den Seinigen? Ist der Grund der Langmuth Gottes gegen den Sünder Barmherzigkeit gegen diesen oder Selbstverherrlichung? Nimmt der Vater den verlorenen Sohn sich zum Ruhme oder ihm zum Troste auf? — — Wie kann auch mit den Ansichten des Rel. die katholische Lehre von der Gnade bestehen? ist das so besondere Gnade, ist das eine unverdiente Gabe des göttlichen Wohlwollens, wenn die Menschen nur zu Mitteln zur Verherrlichung Gottes bestimmt sind? Das ist wohl die Lehre Calvins, aber nicht der katholischen Kirche. — Uns deucht, daß nach den Ansichten des Rel. Gott von einem Vater seiner Kinder zu einem Dienstherrn seiner Leibeigenen oder Bedienten herabsinke. Die Menschen erhalten ihre Existenz, ihr Ebenbild Gottes und ihre Talente dann nur als Lehn oder Livrée und Handgeld, nicht um ihrentwillen, sondern um des Herrn willen, um zu den Zwecken des Herrn, zu seinem Glanze, zu dienen und zu figuriren. Der Herr läßt sie wohl manchmal wohlleben, um seinen Reichthum und seine Liberalität zu zeigen; er läßt sie aber auch wohl einmal hungern und frieren, um seine Strenge und seine Gewalt zu zeigen. Kann man sich nach den Vorstellungen des Rel. solcher Ansichten in Beziehung auf Gott füglich erwehren? und sind solche Ansichten wohl geeignet, wahre Religiösität zu befördern?

Hoffentlich ist die Hinzufügung des nach dem Namen Möhlers in der Ueberschrift dieses Aufsatzes eingeklammerten Fragezeichens nun wohl gerechtfertiget. Sollten diese Reliquien aber doch wirklich von Möhler sein, so gehören sie ohne Zweifel, wie die Schrift über die Einheit der Kirche, zu den von ihm selbst so genannten „jugendlichen Tollheiten," die im Verlaufe der Zeit wohl im Kopfe, aber nicht immer auf dem Papiere geheilt und verbessert werden. Zur Vermeidung solcher Mißgriffe ist es aber nothwendig, daß an der Spitze der Redactionen theologischer Journale auch tüchtige und gründlich gebildete Theologen stehen.

Nach Vollendung dieses Aufsatzes kommt uns noch die zweite Lieferung der Reliquien ꝛc. zu Gesichte. Auch diese müssen wir ebenfalls als Möhlers unwürdig erklären. Statt vom christlichen Begriff von Geschichte wird hier jetzt vom Begriff von christli-

cher Geschichte gesprochen und dieser vom Begriff von christlicher Kirchengeschichte unterschieden. Unseres Erachtens aber kann eine christliche Geschichte, in welcher der Hauptanstalt und der Hauptwirksamkeit Christi, der Kirche und der Begründung und Stiftung derselben, nicht erwähnt wird, diesen Namen unmöglich verdienen. Wiewohl wir auch hier über die Falschheiten, Inconsequenzen und Wunderlichkeiten in Ausdruck und Redeweise ebenfalls Vieles sagen könnten, z. B. über die Entwicklung und Entfaltung des Geistes, welchen Ausdruck man wohl von einem heranwachsenden Kinde, aber nur unpassend vom heil. Geiste, und auch allenfalls wohl in dichterischer, doch nicht in wissenschaftlicher Sprache gebrauchen kann, so halten wir dieses nach Beleuchtung der ersten Lieferung zur Würdigung der zweiten doch nun für überflüssig.

Erklärung des Bischofes u. Domcapitels der Diözese Ermeland.

Die Aktenstücke, welche der Prof. Achterfeldt in diesem Jahre zu Köln bei Eisen herausgegeben hat, und welche großentheils aus Briefen bestehen, welche der verstorbene Bischof von Ermeland über das von der römischen Inquisition verbotene Lehrbuch Achterfeldts geschrieben hat, haben zu einem ausführlichen Artikel in den Münchner historisch-politischen Blättern von Görres und Philipps Veranlassung gegeben. Zur Ehrenrettung des Hochseligen Fürstbischofs von Ermeland, des Prinzen Joseph von Hohenzollern, und mehrer anderer verdächtigten Männer, hat der jetzige Hochwürdigste Bischof dieser Diözese mit seinem Domkapitel folgende Erklärung erlassen:

„Wenn gleich die Impietät des anonymen Verfassers der im 3. Bde. 12. Heftes S. 776 der histor.-politischen Blätter (vgl. Nr. 78) enthaltenen Korrespondenznachricht, mit welcher er über die philosophische und theologische Gelehrsamkeit des hochseligen, jedem Ermländer ewig unvergeßlichen Fürstbischofs, Prinzen Joseph von Hohenzollern (Nr. 13. 29. 66.), den Stab bricht, allerdings tadelnswerth ist, so können wir diese Sache gleichwohl mit Stillschweigen übergehen, weil wir überzeugt sind, daß der wohlbegründete, hohe Ruf des Verklärten, der, wie in jeder, so auch in wissenschaftlicher Beziehung eine Zierde des ermländischen Bischofsstuhles war, durch das liebloſe Urtheil eines anonymen Scribenten nicht befleckt werden kann. Wenn aber der erwähnte Verfasser die Ehre einer nicht geringen Anzahl achtungswerther Männer, denen wegen ihrer amtlichen Stellung ein solcher Angriff nicht gleichgültig sein kann, antastet, indem er sagt: „daß unter den von dem hochseligen Fürstbischofe bei Organisirung der geistlichen Bildungsanstalten des Ermlandes aus

der Fremde berufenen Arbeitern sich außer manchem tüchtigen Meister auch Handlanger von sich spreizender Mittelmäßigkeit befunden, die kein anderes Interesse, als das des Tagelohns hätten, und bei denen man einiges horribile dictu mit dem Mantel christl. Liebe bedecken mußte und müsse," und somit die Wirksamkeit und dem Anscheine nach sogar die sittliche Haltung der aus andern Theilen der Monarchie an das königl. Lyceum Hosianum berufenen und zum Theil noch gegenwärtig an demselben wirkenden Lehrer vor dem auswärtigen Publikum zu verdächtigen bestrebt ist, und sich überdieß den Anschein gibt, als sei seine Stimme das Organ der allgemeinen Stimme Ermlands; so können wir nicht umhin, insofern der anonyme Korrespondent die ehemaligen oder jetzigen Professoren des Lycei Hosiani bei seinem oben erwähnten Urtheil im Auge haben sollte, dasselbe der Unwahrheit und mindestens des Irrthums zu zeihen, und aus gewissenhafter Ueberzeugung hierdurch die offene Erklärung abzugeben: „daß alle seit der Organisation des hiesigen königl. Lycei Hosiani, sowohl bei der philosoph. als theolog. Fakultät desselben, aus andern Provinzen oder aus der hiesigen Diözese angestellt gewesenen, und ebenso die gegenwärtig an demselben wirkenden Lehrer der bischöflichen Behörde nie einen gegründeten Anlaß zum Tadel oder Mißvergnügen gegeben haben, sondern im Gegentheil durch tiefe Wissenschaft, kirchl. Sinn und musterhaften, ihrem hohen Berufe als Lehrer und Bildner des Klerus entsprechenden Wandel sich hervorgethan, nach Maaßgabe ihrer besten Kraft den Flor und das Gedeihen des Lycei Hosiani gefördert, und sich durch ihr eifriges Streben für die Heranbildung eines wissenschaftlichen, kirchlich gesinnten u. frommen Klerus einen bleibenden Anspruch auf den Dank der Diözese erworben haben."

Die Augsburger Allg. Zeitung enthält in den Nummern 305, 321 und 323 von diesem Jahre nachstehende Erklärungen.

Erklärung.

Der fränkische Courier enthält in seiner Nr. 85 von d. J. einen ausführlichen Bericht über Zustände und kirchliche Tendenzen der katholisch-theologischen Facultät der königl. Universität zu Bonn. Die Angaben in diesem Artikel tragen durchgehends und so offen das Gepräge kühner Lüge und berechnender Verläumdung, daß die Facultät es für überflüssig und unter ihrer Würde erachtet, auf eine Widerlegung der einzelnen Behauptungen des ungenannten Correspondenten einzugehen. Jedoch findet sich dieselbe zu der öffentlichen Erklärung veranlaßt, daß ihr die in dem gedachten Artikel bezeichneten Tendenzen und Pläne von jeher fremd gewesen, und daß sie die

Mittel, deren sie sich zur Realisirung derselben bedienen soll, stets für so schimpflich gehalten hat, daß ihr niemals auch nur der Gedanke eingekommen, dieselben zur Erreichung was immer für eines Zweckes in Anwendung zu bringen.

Bonn, den 22. October 1839.

Die katholisch-theologische Facultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität.

Dr. Braun, d. Z. Dekan.

Erklärung.

Ein Ungenannter hat in der Zeitschrift „Athanasia" sich die Aufgabe gestellt, unsere in Nr. 4 der Allg. Zeitung von Augsburg a. c. enthaltene und gegen den P. Perrone zu Rom gerichtete Erklärung, als eine wahrheitswidrige herauszustellen: diesem Versuche gegenüber finden wir uns zu der neuen Erklärung aufgefordert; daß die Relationen des Ungenannten nicht allein auf grober Entstellung thatsächlicher Verhältnisse, sondern auch auf durchaus falschen Angaben beruhen und daß wir im Stande und Willens sind, dieses öffentlich zu beweisen, sobald es für erforderlich erachtet werden sollte.

Köln, den 9. November 1839.

Der Vorstand und die Lehrer des Erzbischöflichen Seminariums:

Domcapitular Dr. Weitz, Regens. Dr. Gau, Subregens. Dr. Reber, Repetent. Dr. Lentzen, Repetent.

Erklärung.

Die DD. Benkert und Dür haben in die unter ihrer Verantwortlichkeit erscheinende Zeitschrift „Athanasia" einen Artikel aufgenommen, welcher unter Anderm auch den Zweck hat, die Angaben des P. Perrone zu Rom über meine Person und das unter meiner Leitung stehende katholisch-theologische Convictorium, gegen meine Erklärung in der Augsb. Allg. Zeitung vom 7. Januar d. J., aufrecht zu erhalten. Obgleich der Verfasser dieses Artikels die Anschuldigungen des P. Perrone zum Theil fallen läßt, so offenbart sich doch sowohl in der Art, wie dieses geschieht, als in der Weise, wie die gegen mich erhobene Anklage vertheidigt wird, eine so constante Wahrheitsscheu, welche gegen Männer, die zur Irreleitung der öffentlichen Meinung solche Artikel schreiben und veröffentlichen, nur Bedauern einflößen kann. Dieses Bedauern darf mich aber nicht abhalten, der Wahrheit Zeugniß zu geben und von Neuem öffentlich zu erklären, daß die Behauptungen des P. Perrone über meine Person und das besagte katholisch-theologische Convictorium auf falschen und mißdeuteten Daten beruhen.

Bonn, den 9. November 1839.

Achterfeldt.

Ueber kirchliche Segnungen überhaupt, und namentlich die Wasser-, Kerzen-, Palmen- und Kräuter-Weihe, und den Gebrauch der sogenannten Sakramentalien.

Nicht vom positiven Zweifel an dem Werthe dieses aus dem kirchlichen Alterthume überlieferten Gegenstandes soll hier ausgegangen, und nicht in der Absicht die Sache in Frage gestellt werden, um über Beibehaltung oder Abschaffung derselben das Urtheil auszusprechen; — vielmehr eben deshalb, weil die Kirche im liturgischen Formular die Segnung gewisser Gegenstände als für den Gläubigen heilsam uns überliefert, wollen wir schon von der Voraussetzung ausgehen, daß in den fraglichen Segnungen *Erbauung*, und im Gebrauche der gesegneten Dinge, *Heilsames* für den Gläubigen liege. Worin aber nun das Erbauliche und Heilsame dieser Sache bestehe; dieß näher zu *erörtern*, muß doch deshalb nicht überflüssig erscheinen; denn blos mit dem wortgetreuen Abhalten der Benediktionen, und dem Austheilen gesegneter Dinge ist's nicht genug: die *Segnung* als Akt der kirchlichen Liturgie ist nur dann *erbaulich*, wenn ihre Bedeutung erfaßt, und die Lehre, das Dogma, das jenen Cultus geschaffen, und ihm zum Grunde liegt, *verstanden* wird; auch verschafft, wie wir unten sehen werden, der Gebrauch gesegneter Dinge nicht schon an sich ex opere operato Nutzen; sondern nur dann, wenn ein sogen.: Opus Operantis, wenn beim Gebrauchenden eine jenem applizirten Symbole entsprechende Gesinnung und Gemüthsstimmung hinzukommt. Aus dieser Rücksicht ist es denn Sache des Geistlichen und Liturgen, dem Volke das klare Verständniß der kirchlichen Segnungen, und die Bedeutung gesegneter Sachen im christlichen Leben aufzuschließen; nur so erfüllt er die ihm hierin von der Kirche zugestellte Aufgabe. Unseres Bedünkens wird der fragliche Gegenstand theils von Vielen nicht gebührend gewürdigt; theils, sogar in Volks-Erbauungsbüchern in einer Weise besprochen, welche gar nicht geeignet ist, christliche Bildung zu fördern; deshalb wird hier diese zunächst zum eigenen praktischen Gebrauche des Verfassers geschriebene Abhandlung mitgetheilt: möge sie dazu beitragen, die allgemeine Aufmerksamkeit auf das kirchliche Alterthum überhaupt hinzulenken! möge sie auch Winke enthalten, zur zweckmäßigeren und fruchtbarern Behandlung des fraglichen Thema's im Volks-Unterrichte! — Die Abhandlung soll in einen theoretischen und einen praktischen Theil zerfallen:

I. Welche Bedeutung und welche Beziehung zum christlichen Leben haben die kirchlichen Segnungen, *a* überhaupt, *b* die des Wassers, der Kerzen, Palmen und Kräuter?

II. Was kann der Volkslehrer und Liturg dazu beitragen, daß das Volk des in den Segnungen und im Gebrauche gesegneter Sachen liegenden Erbaulichen und Heilsamen theilhaftig werde *)?

ad I. a. Welche Bedeutung haben die kirchlichen Segnungen überhaupt?

Die Antwort hierauf gibt uns das Benediktionale selbst, das die Kirche bei ihren Segnungen gebraucht. Was sie beim liturgischen Akte im gesegneten Symbole der Anschauung vorführt, das Nämliche interpretirt sie durch die dabei gesprochenen Gebete dem Verstande mit Worten, und spricht darin jene Glaubenslehren aus, wozu sie die geweihten Dinge als stehende Erinnerungszeichen erwählt, und erfleht darin dem Christen zu seinem einstigen Gebrauche der gesegneten Objekte, die denselben entsprechende Gesinnung; und hier sind wir also angewiesen, uns das Formulare bei den einzelnen Segnungen näher anzusehen: beim ersten Anblicke derselben finden wir aber nebst dem jeder Benediktion Eigenthümlichen und Besonderen etwas allen Segnungen Gemeinschaftliches; und eben diese Allen gemeinsame Bedeutung muß zuerst erkannt sein, bevor die spezielle gehörig gewürdigt werden kann. Die allen Segnungen gemeinsame Bedeutung ist im Folgenden ausgesprochen:

1) Die Kirche wählt die geweihten Dinge zu stehenden Symbolen einzelner bestimmten dogmatischen oder moralischen Wahrheiten, und zwar eben jener, mit denen jene Zeichen, ihrer physischen Natur gemäß, die schönste Analogie haben. Die Lehren, die sie an gewissen Tagen im Kirchenjahre durch Gebet und Unterricht im Worte bekennt, dieselben hält sie in jenen Symbolen zu gleicher Zeit zur Anschauung vor, und gibt sie dem Gläubigen als fortwährende Mahner an jene Wahrheiten mit nach Hause, damit er daran zugleich ein Mittel habe, seinen Glauben äußerlich zu bekennen, den in der Kirche bekannten Glauben in sich aufzufrischen, und durch diese Objektivirung im Leben fester zu halten. Die Kirche beweist sich hierin eben als die weise Erzieherin, die nicht in einseitiger Auffassung den Menschen ganz entsinnlichen und vergeistigen will; sondern die aus der Sinnenwelt genommenen Gegenstände ihn gebrauchen lehrt als Mittel, den Geist zu bilden und die Herrschaft über's Fleisch heran zu bringen. Wo hundert sinnliche Eindrücke den sinnli-

*) Im Zwecke unsrer Frage liegt es zunächst, jene geweihten Gegenstände zu besprechen, die dem Volke zugleich zum Gebrauche gegeben werden, weshalb denn auch jene Species der Benedictionen, welche die Weihe oder *Consecratio* der blos beim Gottesdienste gebrauchten Objecte genannt wird, hier übergangen werden soll.

chen Menschen umgaukeln und den Geist verflüchtigen, oder ihn gar zum Knechten sinnlicher Lust machen wollen; da kömmt die Kirche dem sinnlichen Menschen sinnlich zu Hülfe und ergreift ihn vermittelst der religiösen Symbole, daß der Geist so an der Sinnenwelt gleichsam eine Leiter findet, zu heiligen Gefühlen sich über die Sinnenwelt empor zu heben. Und so trägt die Kirche auch eben in den gesegneten Symbolen die triftigste Widerlegung jenes ihr so oft gemachten Vorwurfes: als sei ihr Cultus bloßer Prunk, der wohl die Sinne umneble, fürs praktische Leben aber keine Frucht trage; — eben in jenen geweihten Gegenständen spricht die Kirche es faktisch aus, daß sie dem bloßen „Herr! Herr Sagen" abhold, daß sie den Anschluß der Religion, des Gottesdienstes an das Leben will, und so in Wahrheit ein praktisches Christenthum fördert.

2) In jeder Segnung spricht sich aus das Bekenntniß der Hülfsbedürftigkeit und steter Abhängigkeit des Christen von Gott, in Allem, sowohl was seinen Leib, als was seine Seele betrifft. Sich selbst kann er nicht helfen: Aller Segen kommt ihm von Oben.

3) Obgleich als Sinnenwesen ein Kind der Natur und des Genusses ihrer Erzeugnisse bedürftig, will und soll der Christ auch im sinnlichen Genusse in eine höhere Ordnung eintretrn, im Geiste sich der Körperwelt bemächtigen, darum bringt er die Naturprodukte in den Tempel auf den Altar, und erhält sie von dort geheiligt zurück; auch die Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse wird durch seine christliche Gesinnung ein Akt der Religion. (cfr. Coloss.: III. 17. — ferner I Tim.: IV. 5, wo es heißt: Keine Kreatur ist verwerflich, wenn sie mit Danksagung genossen wird; sie wird aber geheiligt durch das Wort Gottes und das Gebet.)

4) Wir seufzen hienieden stets unter dem Fluche der Sünde, sind in einem Zustande fortwährender Erlösungsbedürftigkeit; nur durch unsern Herrn Jesum Christum wird uns Heil des Leibes und der Seele; drum fleht die Kirche den Segen durch die Form des Kreuzes; — drum stehen die Haupt-Segnungen im Verbund mit der Liturgie der h. Messe, als dem fortwährenden Opfer Christi.

5) Was aber in den Gebeten der Segnungen am kräftigsten hervortritt, und namentlich bei den in den meisten Segnungen üblichen Exorzismen, ist die vom Apostel mit den Worten bezeichnete Idee: Omnis creatura ingemiscit et parturit adhuc*). Wenn auch die leblose Kreatur an sich keines Segens noch Fluches fähig ist, so ist doch die Erde als der Wirkungsplatz des sündigen Menschen um seinetwillen dem Fluche unterworfen; sie ist nicht mehr

*) Vergl. eine Rezension von v. Drey in der Tüb. Quart.-Schrift 1835. Heft 4. S. 414—16.

Paradies, sondern trägt ihm Disteln und Dornen; der durch die Sünde in Feindschaft mit Gott verfallene Menschengeist ist auch in Zwiespalt mit der sichtbaren Natur, der Schöpfung Gottes; — wie er aber durch Christus erlöst wird von der Sünde selbst, so auch von den Folgen der Sünde; die um seiner (Gen. III. 17) Sünde willen verfluchte Erde wird um seiner Rechtfertigung willen durch Christum mit erlöst, d. h. wird in Bezug auf ihn, den gläubigen Christen unterthänig und dienstbar; durch den Glauben, den in Liebe thätigen mit Christus verbunden, wird der Christ wieder Herr der Schöpfung, wie Adam (Gen. I. 28) vor dem Falle; — in dem über die Kreatur gesprochenen gläubigen Gebete ist ihm die Zuversicht gegeben, daß der Herr der Natur die nach dem Sündenfalle eingetretene Weltordnung für ihn suspendire, und durch (vgl. Mark. XI. 22. Joh. XIV. 12.) Christum eine höhere Ordnung = Wunder eintreten lasse: je stärker im Menschen das Gefühl des Elendes der Sünde ist *), je lebendiger andrerseits in ihm die Sehnsucht nach Erlösung; je dringender sein Flehen: libera nos a malo; (und eben dieses Gefühl wird beim Gebrauche jener geweihten Dinge in ihm lebendig erhalten) — desto mehr ist er eo ipso auch der Erlösung schon empfänglich und theilhaftig.

Fragen wir nun hier auf den Grund des Gesagten hin, worin die Natur, das Wesen der geweihten Dinge und das Heilsame ihres Gebrauches bestehe, oder welchen Platz wir denselben im Gebiete der gesammten Heilsordnung anzuweisen haben; so ergibt sich Folgendes: Sie sind von der Kirche sehr passend gewählte Erinnerungszeichen an gewisse Wahrheiten; sind sehr geeignete Weckungs- und Belebungsmittel religiöser Gesinnungen; sunt signa excitativa, non collativa gratiae; ich kann sie auch zu den von den Theologen so genannten äußern Gnaden zählen, gleich dem Worte Gottes, so die Kirche verkündet, wie hier in Verbis, so dort in Symbolis; — sie haben als von der Kirche angeordnete Zeichen gewisser Wahrheiten auch eine Analogie mit den Sakramenten, weshalb die alten Theologen sie auch Sacramentalia nennen, haben aber selbstredend eine weit untergeordnete Stellung unter den Sakramenten: diese geben zugleich, was sie bezeichnen; ex se, ex opere operato, per merita solius Mediatoris, konferiren die Sakramente die im Symbol ausgedrückte Gnade unmittelbar: Aeußeres und Inneres koinzidiren, und in keines Menschen Gewalt steht es, die Verleihung der innern Gnade von der Setzung des äußern Zeichen zu trennen; — bei den Sakramentalien hingegen steht es zunächst in mei-

*) Sinnreich ist in dieser Beziehung der Umstand, daß die Kirche bei allen liturgischen Segnungen die violette Farbe, als Farbe der Buße gebraucht.

ner, des Gebrauchenden, Gewalt, in mir jene Gesinnung und Gemüthsstimmung hervor zu bringen, die das äußerlich mir applizirte Symbol bezeichnet, und somit wirken die geweihten Sachen, (wenn von einer heilswirkenden Handlung die Rede sein soll) mere ex opere operantis: d. h. von dem Grade des Glaubens, womit ich die von der Kirche an jene Symbole geknüpften Dogmen ergreife, von dem Maße des Strebens, womit ich die jenen Dogmen entsprechenden Gesinnungen erwecke, — hängt das Maß des Segens ab, den ich davon ziehe; und gleichwie also das signum sacramentorum mich in die Gnade hineinsetzt, so setze ich mich durch das sacramentale in die Gnade; — und wie das Sakrament die heiligmachende Gnade in mir bewirkt, so befähige ich mich vermittelst des Sakramentale zum Empfange der wirklichen Gnade. Bezeichnend ist in dieser Beziehung sowohl in der Kirchen- als Volks-Sprache der so scharf distinguirende Ausdruck: beim Sakramente: ich empfange es; — beim Sakramentale: ich gebrauche es. Sind nun gleich nach dem Gesagten die Sakramentalien nicht nothwendige Heilsmittel: so gehören sie doch nach der Lehre und Praxis der Kirche zu den heilsamen Dingen. Und worin besteht denn das Heilsame? Darin. a) bei ihrem rechten Gebrauche erinnere ich mich lebhaft an alle im Obigen angedeuteten Glaubenslehren, erwecke also Glaubens-Akte, und die im Obigen ebenfalls angedeuteten übrigen Tugend-Akte; meine innere Religiösität wird dadurch gefördert, und werde ich also vollkommener, je öfter ich dieselben gebrauche. b) Es sind aber die fraglichen Symbole nicht von mir selbst gewählte, sondern von der Kirche mir gegebene Erweckungsmittel; und somit trete ich bei ihrem Gebrauche aus meinem Privat-Geiste heraus in den Geist der Gesammt-Kirche; wie ich von ihr den Inhalt meines Glaubens empfange, so nehme ich von ihr auch in Demuth die Bekenntniß-Weisen und Zeichen; mein Verband mit der Kirche wird dadurch stärker; sie werden für mich ein äußeres Glaubensbekenntniß, und ich wirke insofern auch auf Andere durch mein gutes Beispiel. In der angedeuteten zweifachen Beziehung kann daher auch der Gebrauch der Sakramentalien, obgleich absolute nicht zu dem Gebotenen gehörend, per accidens in einzelnen Fällen, Pflicht, rücksichtlich dessen Unterlassung Sünde werden, nämlich: so oft ich bei einer Versuchung, im Glauben zu erkalten, keine andern oder keine zweckmäßigeren Stärkungsmittel zur Hand hätte, als jene geweihten Symbole. Dann auch, wenn ich in dem Falle wäre, wo z. B. alle übrigen Anwesenden im Gebrauche jener gesegneten Dinge ihren Glauben bekenneten, und mir die Unterlassung jenes Bekenntnisses mit Grund als eine Verachtung meines kirchlichen Glaubens gedeutet würde.

c) Auf den Grund des Oben unter 5) Gesagten, welches man hier zu erst nachzulesen bittet, können wir das Heilsame der Sakramentalien ferner bezeichnen, daß wir sagen: ihr rechter Gebrauch vermag zeitliche Leiden und Drangsale abzuwenden; oder wenn das nicht: dann bringt er dem Christen das viel höhere Gut zuwege, daß er mit Christus in den Zustand des unschuldigen Leidens eintritt, und so, was er als Person unverdient leidet, nun als Strafe seines Geschlechtes büßen kann, mit einer Christo ähnlichen sich opfernden Liebe. Oder mit andern Worten: Der rechte Gebrauch der Sakramentalien verscheucht entweder die zeitlichen Leiden, oder erhebt dieselben zu einem Mittel höherer Läuterung und Vervollkommnung der Seele, und hierin haben wir die tiefe Bedeutung der aus dem christlichen Alterthume hergebrachten Sitte, die geweihten Dinge, namentlich in Leiden und Drangsalen in Anwendung zu bringen, als z. B. die Kranken und Sterbenden mit Weihwasser zu besprengen, ihnen die gesegnete Kerze zu reichen, und dgl. m. Jammerschade, daß diese christliche Sitte bei Vielen, die den Geist davon verloren, zum krassesten Aberglauben hinuntergesunken, und zu einem bloßen Talisman gegen höllische Gespenster geworden ist.

d) endlich liegt Heilsames im Gebrauche der Sakramentalien, wenn wir dieselben ansehen, im Zusammenhange mit der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, und in dieser Beziehung dürfen wir sagen, daß an den Gebrauch derselben ein kirchlicher Ablaß geknüpft sei. Die alten Theologen sagten: Sacramentalia extinguunt Venialia, und in einer Beziehung, ganz mit Recht. — Deshalb haben wir die oben ausgesprochene Behauptung, daß die Sakramentalien bloß ex opere operantis uns nutzen, hier in so weit zu modifiziren, daß wir sagen: wenn das Opus Operantis vorangegangen, wenn wir das Unsrige gethan, nämlich: mit möglichst lebendigem Glauben und Vertrauen, mit Reue und Demuth die geweihten Dinge gebraucht; — dann wird zu unsrem Werke von der Kirche uns eine Zugabe; das Mangelhafte unsrer Verdienste wird von der Kirche supplirt, und uns eine Indulgenz zu Theil. Der Grund liegt in Folgendem: Wie schon Oben gesagt, tritt der Katholik beim Gebrauche der Sakramentalien aus seinem Privatgeiste heraus in den Geist der Kirche, d. h. dem Gebrauche eines nicht von ihm selbst gewählten, sondern von der Kirche ihm gegebenen Zeichen's unterzieht er sich in demüthigem Glauben; tritt in diesem Glaubensbekenntnisse in engern Verband mit der Kirche, in das Band des gemeinsamen Glaubens und der Liebe, — in die Gemeinschaft der Heiligen; — der Priester im Namen der Kirche segnete jene Sachen: mit seinem Gebete stiegen auch die der umstehenden Gläubigen darüber auf: der Christ im Gebrauche jener Dinge erweckt in sich das Verlangen, an dem Gebete der Kirche

Theil zu haben: in diesem Geiste der Demuth, des Vertrauens, der Liebe, tritt er in Wechselwirkung, wie mit Christo dem Haupte, so auch mit allen lebendigen Gliedern seines Leibes, und wird theilhaftig ihrer geistigen Gütergemeinschaft; was im Akte der Segnung Priester und Volk im Geiste der Liebe wünschten und flehten, wird im Momente des Gebrauches der gesegneten Dinge zur Wirklichkeit. Daher auch jene so zuversichtliche Sprache der Kirche, daß dem Gebrauchenden alles Heil werde für Zeit und Ewigkeit.

(Fortsetzung folgt.)

Personal-Nachrichten aus der Erzdiözese Köln vom 1. Juli bis ultimo Sept. 1859.

I. Am 5. Juli starb Hr. F. Jansen, Rektor der Hospitalskirche zu Bilk, 94 J. alt. — 6. Jul. Hr. F. C. Rosellen, V. in Budberg, 30 J. alt. — 11. Jul. Hr. P. J. Bröcher, Pfarrer zu Wissen, 53 J. alt. — 20. Jul. Hr. H. A. A. Heep, Pf. zu Jakobwüllesheim, 66 J. alt. — 27. Jul. Hr. J. H. Lensch, Pf. zu Volmerswerth, 69 J. alt. — 9. August Hr. J. M. Claessen, Propst des Collegiat-Stiftes zu Aachen und Stadtdechant, 55. J. alt. — 19. Aug. Hr. C. Alberty, Pf. zu Cronenburg, 65 alt. — 14. Oktober Hr. W. H. Rheindorf, Pf. zu Erstdorf, 72 J. alt.

II. Entlassungen. Am 15. August Hr. J. M. Schneider wegen hohen Alters seinem Wunsche gemäß von der Pfarre Junkersdorf, und 17. September Hr. F. C. Movers, der Theol. Doctor, behufs Uebernahme einer Professur an der katholisch-theologischen Fakultät zu Breslau, von der Pfarrei Berkum und aus der Erzdiözese entlassen.

III. Ernennungen. A. Zu Landdechanten. Am 23. Juli wurde Hr. P. J. Kloubert, Pf. zu Bäsweiler, zum Landdechanten des Dekanates Geilenkirchen, — 7. Sept. Hr. J. Brewer, Pf. in Dietkirchen zu Bonn, zum Landdechanten des Dekanates Bonn.

B. Zu Pfarrstellen. Am 1. Juli wurde Hr. J. Weiler, bisheriger Pf. in Quadrath, zum Pf. in Lipp, — 1. Juli Hr. J. H. H. Malmedy, bish. V. z. h. Peter in Köln, zum Pf. in Rodenkirchen, — 3. Jul. Hr. H. Müller, bish. Pf. zu Holpe, zum Pf. in Lindlar, — 3. Juli Hr. P. Krieger, bish. V. in Niederzündorf, zum Pf. in Holpe, — 16. Juli Hr. J. J. Neuchelmann, bish. V. zum h. Severin in Köln, zum Pf. in Quadrath. — 20. Jul. Hr. P. Ch. Schnepper, bish. Kapl. zu Elberfeld, zum Pf. in Ratingen, — 1. Sept. Hr. J. J. Schlebusch, bish. V. zu Eschweiler, zum Pf. in Junkersdorf, — 1. Sept. Hr. Ch. J. Weiber, bish. Repetent

im Konvictor. zu Bonn, zum Pf. in Berkum. — 1. Sept. Hr. P. W. Schöngen, bish. V. zu Etzweiler. zum Pf. in Morschenich.

C. Zu Vikariestellen. Am 2. Juli Hr. J. A. Rinck, neugeweihter Priester, zum V. in Kären, — 8. Jul. Hr. H. J. Sturm, n. P., zum V. im Ursulinerinnen-Kloster zu Köln, — 8. Jul. Hr. B. A. H. Ludwigs, n. P., zum V. in St. Peter zu Köln, — 8. Jul. Hr. A. J. Frohn, n. P., zum V. in Niederbardenberg, — 8. Jul. Hr. F. G. Heinrichs, n. P., zum V. in Kükhoven, — 8. Jul. Hr. P. J. Gartz, n. P., zum V. in Mündt, — 9. Jul. Hr. H. J. Janssen, n. P., zum V. in Bedburdik, — 9. Jul. Hr. P. A. J. Sonnen, n. P., zum V. in Anrath, — 9. Jul. Hr. J. J. H. Reinartz, n. P., zum V. in Oberempt, — 9. Jul. Hr. P. Odenthal, n. P., zum V. in Blatzheim, — 9. Jul. Hr. F. H. Nagelschmitt, n. P., zum V. in Bedburg, — 9. Jul. Hr. J. A. Deutz, n. P., zum V. in Sechtem, — 9. Jul. Hr. J. C. B. Smeddink, n. P., zum V. in Worringen, — 9. Jul. Hr. H. J. H. Lintzens, n. P., zum V. in Arsbeck, — 9. Jul. Hr. F. St. Hospelt, bish. V. in Sechtem, zum V. in Juntersdorf, — 12. Jul. Hr. H. A. F. Blum, n. P., zum V. in St. Maria Pfarre in Düren, — 15. Jul. Hr. C. J. M. Zambra, bish. V. in Hambach, zum. V. in Heimbach, — 15. Jul. Hr. J. P. Herschel, n. P. zum V. in Hambach, — 15. Jul. Hr. P. G. Nyssen, bish. V. in Pier, zum V. in Sötenich, — 15. Jul. Hr. J. Binzenbach, n. P., zum V. in Seligenthal, — 16. Jul. Hr. F. M. Will, n. P., zum V. in St. Severin zu Köln, — 16. Jul. Hr. J. W. Höges, n. P., zum V. in Grefrath, — 20. Jul. Hr. Ch. H. Vosen, n. P., z. V. in Niederzündorf, — 26. Jul. Hr. J. A. J. Heydkamp, n. P., zum V. in St. Johann zu Essen, — 29. Jul. Hr. J. A. Derichs, bish. V. zu Hünshoven, zum V. in Niederau, — 2. Aug. Hr. N. Dumont, n. P., zum V. in St. Martin zu Köln, — 10. Aug. Hr. J. P. Hengen, bish. V. zu Echtz, zum V. in Jacobwüllesheim, — 10. Aug. Hr. F. Klarwasser, bish. V. in Heinsberg, zum V. in St. Joh. Bapt. zu Burtscheid, — 10. Aug. Hr. N. H. Schieffer, bish. V. zu Lich, zum V. in Heinsberg, — 10. Aug. Hr. A. H. Effertz, n. P., zum V. in Echtz, — 15. Aug. Hr. J. A. A. Klapdor, n. P., zum V. in Mettmann, — 24. Aug. Hr. F. Friederici, bish. zweiter Caplan in Elberfeld, zum ersten Caplan daselbst, — 26. Aug. Hr. J. P. Meisloch, bish. Subsidiar zu Elberfeld, zum zweiten Caplan daselbst, — 27. Aug. Hr. W. H. Ruland, bish. V. in Kinzweiler, zum V. in Alster, — 3. Sept. Hr. W. Brender, bish. V. zu Büttchen, zum V. in Rheydt, — 23. Sept. Hr. W. N. Houfer, bish. V. zu Ederen, zum V. in Merschen, — 25. Sept. Hr. J. J. A. Savels, bish. V. in Marienberg,

zum V. in Hünshoven, — 26. Sept. Hr. J. J. Dauven, n. P., zum V. in Walhorn, — 27. Sept. Hr. J. P. Klein, n. P., zum V.-Verwalter in Paffrath, — 28. Sept. Hr. J. A. Deutz, bish. V. in Sechtem, zum V.-Verwalter in Bergheim und Mondorf, — 28. Sept. Hr. A. Faßbender, n. P., zum V. in Sechtem.

Personal-Nachrichten der Diözese Trier im 3. Trimester 1839.

I. Ertheilung der höheren Weihen. Die Weihe des Diaconats erhielten am 21. Sept. die Herren Michael Bohn aus Boppard, — Jacob Einig aus Mertloch, — Peter Reiß aus Mehring und Heinrich Joseph Weber aus Adenau. — Die Priesterweihe erhielten am 23. Sept. die oben gedachten vier Diaconen und noch weiter die Herren Albert Faulhauer aus Ernzen, — Franz Joseph Gerz aus Wittlich, — Johann Hieronimus aus Maring und Magnerich Loch aus Trier.

II. Sterbfälle. Am 2. August starb Hr. Johann Evangelist Koch, pensionirter Geistlicher der Abtei Sayn, 84 Jahre alt, — am 7. Aug. Hr. Heinrich Collot, vorhin Pfarrer in Wehlen, 49 J. alt.

III. Ernennungen zu Pfarrstellen. Am 1. Juli wurden die Herren Karl Schütz, Caplan zu Cochem, zur Pfarrei Faid, — Michael Neu, Caplan zu Mettendorf, zur Pfarrei Wiesmannsdorf, und Matthias Lauer, Caplan zu St. Castor in Coblenz, zur Pfarrei Riol ernannt, — am 8. Juli ward der Hr. Pfarrer Valentin Gresgen von Burg nach Wellendorf, — und am 15. Juli der Hr. Pf. Anton Gerber, von Norath nach Beltheim versetzt, — am 10. Juli ward der Hr. Hermann Kierig, Caplan zu Polch, zur Pfarrei Gönnersdorf, — und am 20. Juli der Hr. Johann Lauer, Caplan zu Ahrweiler, zur Pfarrei Norath ernannt, — am 31. Juli wurden die Hrn. Pf. Johann Ohlinger, von Nonnweiler nach Leidingen, — und Jacob Helbach, von Niedergonders-Hausen nach Rehbach versetzt, — am 23. August ward der Hr. Pf. Johann Jacob Lex, von Wolsfeld nach Schleidweiler versetzt, — und am 11. Sept. trat Hr. Peter Eloy die Pfarrei Bisten an. —

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Zweiunddreißigstes Heft.

(Des achten Jahrganges viertes.)

Koblenz, 1839.

Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Wie unterscheidet sich Hermes Beweisführung für das Dasein Gottes von der kosmologischen zunächst in der Fassung, in welcher sie sich bei Bilfinger findet? 1

II. Beiträge zur Metaphysik. Von Biunde. (Fortsetzung) . 31

III. Archäologie der Leidensgeschichte von Repetent Friedlieb. (Fortsetzung). 47

B. Recensionen.

I. Einleitung in die christkatholische Dogmatik von Dr. Ant. Berlage. (Fortsetzung). 77

II. Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte. Von Dr. Fr. Ant. Staudenmaier, Prof. der Theolog. an der Universität Freiburg in Breisgau. Erster Band. Lehre von der Idee. Gießen 1839, Verlag von B. C. Ferber. . . . 108

III. Dr. J. A. Möhler's gesammelte Schriften und Aufsätze. Herausgegeben von Dr. Joh. Jos. Ignatz Döllinger, ordent. Prof. an der Ludw.-Maximilians-Universität. Erster Band. Regensburg 1839, bei Joseph Manz. 435 S. 8. 117

VI. Medulla Theologica ex sacris scripturis conciliorum pontificumque decretis et sanctorum patrum ac doctorum placitis expressa. Auctore Ludovico Abelly, Episcopo Ruthenensi. Editio nova. II. partes. Ratisbonae, 1839. Sumptibus *G. J. Manz.* 120

V. Worte Jesu an das Herz des Priesters, oder Betrachtung für Geistliche auf alle Tage des Monats. Aus dem Italienischen des Bartholomäus del Monta, Weltpriesters in Bologna. Sulzbach in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung 1839. 12. VIII. 268. 122

VI. Twelve Lectures on the connexion between science and revealed Religion. Delivered in Rome by Nicho-

Seite.

las Wisemann, D. D. Principal of the english college and professor in the University of Rome. II Voll. 8°. London: Joseph Booker. 1836. 123

VII. Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion. Zwölf Vorträge, gehalten zu Rom von Dr. Nicolaus Wisemann. In deutscher Uebersetzung herausgegeben von Dr. Daniel Haneberg. Mit einer illuminirten Karte der alten Welt und sechs anatomischen Abbildungen. Regensburg 1840. Verlag v. Joseph Manz. I. Bd. XX. 528 S. 124

VIII. Réflexions sur la chute de M. De la Mennais; par l'abbé Ph. Gerbet. Paris au Bureau de l'Université catholique 1838. 167 S. 8.

Der Abfall von den Lebensprincipien der Kirche und des Staates; nachgewiesen in der Lehre des Abbé Lamennais. Aus dem Französischen des Abbé Gerbet. Augsburg 1839. Kollmann'sche Buchhandlung. XIV, 130 S. 8. . . . 126

IX. Johann Michael Sailers sämmtliche Werke, herausgegeben von Widmer. Sulzbach, in der v. Seidel'schen Buchhandlung. 1840. S. 300. gr. 8. 134

X. Erinnerung an Johann Christian Edelmann in Bezug auf Dr. David Heinrich Strauß. Von W. Elster, Rector am Gymnasium zu Clausthal. Clausthal, 1839. Verlag der Schweigerschen Buchhandlung. 8. 28. S. . . . 136

XI. Der Seelsorger. Eine katholische Zeitschrift, herausgegeben im Vereine mit mehreren Geistlichen, von Joh. Bap. Zarbl, Stadtpfarrer zum heil. Jodok in Landshut. Zweiter Jahrgang. (Erstes Heft.) Landshut, 1840. Krüll'sche Buchhandlung. 138

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 141

D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 208

E. Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier 209

II. Wie unterscheidet sich Hermes Beweisführung für das Dasein Gottes von der kosmologischen zunächst in der Fassung, in welcher sie sich bei Bilfinger findet?

Besonders hat sich hierin die Wolfische Schule verdient gemacht, ganz besonders Bilfinger, der zeigt, daß man erst die Realität der Veränderungen festzustellen habe. Die vollkommenste Form aber hat dieses Argument durch Hermes erhalten, bei ihm erscheint dieses Argument in der vollendetsten Gestalt.

Brandis*).

(Schluß.)

§. 16.

Die Vergleichung des Hermesischen Beweises mit dem Bilfingerschen und die dadurch mögliche „Unterscheidung" jenes von diesem kann offenbar nicht angelegt und durchgeführt werden, wenn wir nicht schon eine zuverlässige Kenntniß der Beweise selbst zu Grunde haben. Wir müssen uns also vor allen Dingen mit diesen bekannt zu machen suchen. Dann aber läßt sich die unterscheidende Vergleichung in einer zweifachen Weise anstellen. Entweder verschaffen wir uns vorerst eine vollständige Einsicht in die Eigenthümlichkeit der beiden Beweisarten, von ihrem primitiven Ausgange bis zu dem abschließend letzten Gedanken, und lassen auf dieser Grundlage dann die Vergleichung folgen; oder aber wir lassen die allmählige Auffassung des Thatsächlichen mit der bezüglichen Vergleichung Hand in Hand gehen, so, daß beide in continuirli-

*) Nach den Vorlesungen über Relig. Philos. vom Jahre 1830, §. 24. Die vorstehenden Worte sind übrigens von Brandis a. a. O. nicht ausführlicher entwickelt. Dies soll hier geschehen.

chem Fortschreiten sich mit einander ergänzen und vollenden. Wir wählen den zweiten Weg, er ist um die Hälfte kürzer als der erste, und führt außerdem zu lichtvollern Ergebnissen. Wir gehen aus von den Grundansichten unserer Philosophen über die Natur des aprioriſchen Menschen-Geistes, kommen mit dieser zur Grundlage des Beweises für das Dasein Gottes, und lassen dann den Beweis selbst auf beiden Seiten in vergleichender Zusammenstellung bis zum vollendeten Abschlusse sich erheben.

§. 17.

Es muß aber als Hauptgesichtspunct, von dem aus diese ganze Untersuchung anzustellen ist, gleich die historische Thatsache festgehalten werden, daß Bilfinger der Wolfischen Schule angehört, Hermes dagegen im Geiste der durch Kant in's Dasein gerufenen kritischen Zeiten sich bewegt. Diese Rücksicht auf die geschichtliche Stellung unserer beiden Philosophen ist die Conditio sine qua non, um die Eigenthümlichkeit der betreffenden Denkweisen in ihrer originellen Gestalt kennen zu lernen: denn sie allein weiset auf die zweifache Grundansicht hin, unter der die Philosophie da und hier sich in Bewegung setzte und sich vollendete. Und dies ist insbesondere auch zur Beurtheilung der Beweise für das Dasein Gottes in Anspruch zu nehmen. Denn sehen wir uns in den Zeiten der Wolfischen Schule nach der kosmologischen Beweisführung um, so erscheint diese bei Bilfinger grade so qualificirt und durchgebildet, als es die seiner Philosophie eigenthümliche Denkweise eben wollte; und steigen wir dann herab bis auf die Erscheinung des Hermesianismus, und fragen da nach demselben Problem, so werden wir die veränderte Gestalt dieses Arguments abermals als eine dem herrschenden philosophischen Zeitgeiste entsprechende aufzufassen und zu begreifen haben. Wir müssen uns also jedenfalls an die Verschiedenheit der Denkweisen dieser beiden philosophischen Perioden wenden.

§. 18.

Es war aber, wie wir oben im pragmatischen Zusammenhange der Geschichte gesehen, die Wolfische Philosophie, in der Bilfinger erzogen, eine auf bloße Verdeutlichung der Begriffe ausgehende. Im Geiste dieser Philosophie ging man daran, die Gesammtheit der Begriffe, aus denen unsere Erkenntniß über Gott, die Natur- und Menschen-Welt besteht, durch Zergliederung aufzuhellen, ihre gegenseitigen Beziehungen zu ermitteln und diese mit Bestimmtheit zum Bewußtsein zu erheben. Das Characteristische dieser Philosophie war also, daß man in ihr schlechthin analytisch verfuhr, voraussetzte, es genüge schon, den Vorrath unserer Begriffe zu zerlegen und die so gewonnenen Denkstücke je nach Beschaffenheit ihres Inhaltes mit einander zu verarbeiten. Die Frage aber, wie wir zu diesen Begriffen gelangen, welchen Werth sie für den Menschen haben und inwiefern dieser sich darauf verlassen dürfe, diese die aprioriſche Quelle der Begriffe angehende Frage kam jenen Zeiten noch nicht in den Sinn. In dem Geiste ist die Wolfische Metaphysik abgefaßt, die daher eine Metaphysik bloßer Begriffe ist. Speciell also auch mußte der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes in diesen Zeiten als ein bloßer Begriffs-Beweis auftreten.

Einer der vorzüglichsten Denker der Wolfischen Philosophie war aber unser Bilfinger, und er ist es, der eine kleine Ausnahme seltsamer Art zu machen wußte. Unverkennbar fühlt Bilfinger das Bedürfniß in sich, die analysirten Begriffe der Wolfischen Metaphysik auch aus ihrer aprioriſchen Quelle hervorgehen zu lassen, und in dem Bestreben, sich seines halbverstandenen Dranges zu entledigen, macht er Griffe in die reine Apriorität des Geistes, die weit über seine Zeit hinausragen und schon mit Bestimmtheit die Tage der Kritik der reinen Vernunft verheißen. Diese Stellung zwischen Wolf und Kant und die dadurch bewirkte Antheilnahme an den beiderseitigen philosophischen

Richtungen sichert Bilfinger Vorzüge trefflicher Art vor seinen Zeitgenossen, und diese bieten Stoff genug dar zur Vergleichung seines Strebens mit den Thatsachen des Hermesianismus. Wir sind so glücklich, einen authentischen Ausspruch unsers Philosophen über seine historische Stellung zu besitzen. Hier stehen Bilfingers Worte: „Optarem ego sane, ut sive theologi sive philosophi „istud laboris subirent, ut *de hoc usu rationis*, id „est, facultatis agnoscendi nexum rerum cognitarum, tum in actu signato, *exhibendo regulas, limitesque, et adminicula huius tractationis commentarentur*, tum etiam in actu exercito, adplicando „praecepta ad theologiam christianam. Fateor ego, „*me nunquam id sine fructu tentasse.*“ (Bilf. dilucidat. philos. Tubing. 1768, §. 278.). Bilfinger starb 1750 mit diesem Wunsche, und 1724 war Kant, der Kritiker der reinen Vernunft, schon geboren. Wir aber haben Bilfinger mit dem auf Kant folgenden Hermes zu vergleichen.

§. 19.

Im Hinblick auf die Verschiedenartigkeit der intelligenten Thatsachen des Bewußtseins unterscheidet Hermes mit aller Strenge die Vernunft vom Verstande, und gewiß hat kein Philosoph mit mehr Consequenz an diesem Unterschiede gehalten, als Hermes. Der Verstand aber ist nach Hermes das intelligente Princip, welches das durch sinnliche Anschauung empirisch Gegebene als seiend denkt, d. h. es in Begriffen auffaßt und dadurch versteht. Ihrerseits aber spreche sich die Vernunft in dem Denken von Gründen für das vom Verstande als seiend Gedachte und für wirklich Gehaltene aus, und das Bedürfniß zu begründen und durch Begründung den Causalzusammenhang des Wirklichen aufzufinden, sei das characteristische der theoretischen Vernunft. Diese Grundansicht vom Erkenntnißprocesse des Menschen theilt aber Bilfinger ganz und gar.

Von Verstand und Vernunft und deren Gebrauch hat

unser Bilfinger die entschiedensten Begriffe. Er sagt: „De „*intellectu* sic sentio. Ex facultate sentiendi ad- „sunt repraesentationes rerum diversarum. Ex fa- „cultate attendendi, abstrahendi, et comparandi „ideas oritur repraesentatio discriminis, quod inter „res diversas intercedit. Quod si illud discrimen „per notas suas et partes agnoscas, idea rei totius „dicitur distincta, *et facultas cognoscendi res di- „stincte dicitur intellectus*" (§. 271). Eine bestimmtere Characteristik des Verstandes werden wir nicht verlangen. Auch der Bilfinger'sche Verstand bezieht sich auf das vorausgehende sinnliche Anschauen und bildet aus dem Stoffe derselben die empirischen Begriffe zum Verstehen der Dinge. Daß aber den aus aposteriorischem Stoffe gebildeten empirischen Begriffen sammt und sonders der aprioriſche Verstandesbegriff des Seins inclusive inliege, und daß jene durch diesen erst möglich werden, das hat Bilfinger noch nicht gesehen; dieser psychologische Tiefblick gehört der neuern Zeit an, in der die Unterscheidung des rein Aprioriſchen von dem Aposterioriſchen im Bewußtsein zur unmittelbaren Aufgabe geworden. Hieran schließt sich eben so bestimmt Bilfinger's Ansicht von der Vernunft im Menschen. „*Ratio* enim, heißt es, hic dicitur *fa- „cultas cognoscendi nexum rerum et veritatum.* Eo „enim ipso, quod unum valeamus ex altero inferre, „cognoscimus nexum earum rerum. Atque illud in- „ferre supponit ideas generales, supponit itaque in- „tellectum" (§. 276). Dies ist im Allgemeinen jedenfalls das Richtige; für die folgende Darstellung darf aber hier nicht übersehen werden, daß der Causalnexus, den Bilfinger seiner Vernunft zuweiset, zum größten Theile nur ein Nexus gegebener Verstandesbegriffe sei, (daher er diesen und seine „ideas generales" denn auch für die Vernunft voraussetzt); nicht aber auch ein durchgreifendes rein aprioriſches Finden des Realen durch die Vernunft. Und fragen wir, wie Bilfinger zu dieser auf bloße Ver-

standesbegriffe gehenden Vernunft gekommen, so entspringt die Antwort aus derselben Quelle, aus der wir eben auch den Bilfinger'schen Verstand noch nicht im klaren Bewußtsein seines aprioriſchen Begriffes vom Sein gesehen. Denn daß der Begriff des Grundes dem Geiste a priori angehöre, und daß dieser dadurch entsprechend aus sich selbst zu Realitäten hinüberkommen könne, diese Einsicht in die Natur des intelligenten Geistes mußte Bilfinger ebenfalls den Kantischen Zeiten überlassen. Diese Entdeckung an der frischen Quelle des Selbstbewußtseins macht uns mit der Natur der Bilfinger'schen Philosophie bekannt und zündet insbesondere ein Licht an zur Erleuchtung seines kosmologischen Argumentes für die Existenz eines Gottes.

§. 20.

Von den unmittelbar gegebenen Thatsachen des Selbstbewußtseins geht die Hermesische Metaphysik aus, und so bedarf sie wirklich eines synthetisch *a priori* hinüberführenden Actes der theoretischen Vernunft. In dem Sinne heißt es: „Daß wir von der einzig unwiderruflich aus„gemachten Wirklichkeit der uns unmittelbar bewußten „Sache in uns ausgehen, und dann mit Reflexion in „dem Fürwirklichhalten der Erscheinungen, in uns und „außer uns, so weit wir könnten, fortschreiten müßten; „— und daß jedes neue Fürwirklichhalten ein der Ver„nunft nothwendiges, und zwar mit Reflexion nothwen„dig gefundenes Halten eines Grundes zu einer „bereits errungenen Wirklichkeit sein müsse." (Hermes philos. Einl. 1. Aufl. S. 269).

Denselben Ausgang weiset Bilfinger der Metaphysik an, wenn er sagt: „*A conscientia sui* recte Cartesius „incepit, quoniam de existentia Dei et animae spi„ritualis condere demonstrationem instituit" (§. 239). Bis zu diesem Puncte war freilich die Philosophie durch den Carteſischen Hauptgedanken vorgedrungen; wie aber, d. h. durch welchen intelligenten Act sie von hier aus sich a priori synthetisch fortbewegen könne, darüber finden sich

in Bilfinger's Zeiten noch keine Regeln. Die Apriorität der Vernunft war noch nicht in Frage gekommen, und daher auch nicht die Weise ihrer Anwendung.

Die erste Realität nun, welche die Hermesische Metaphysik auffindet ist, die des substanzialen Ich, und hier dreht sich sofort der Streit um den ersten Versuch des Cartesius. Ja bis auf diesen Tag sind die Meinungen über den von Cartesius seinem Ausspruche unterstellten Sinn noch nicht zu vereinigen. Die Einen sagten, und sagen noch, Cartesius habe mit seinem „Cogito, ergo sum," einen unvollendeten Syllogismus aufstellen, und so auf dem Wege des Schließens die Realität des Ich beweisen wollen; indeß die Andern den Sinn der berühmt gewordenen Worte ihrem ganzen Gehalte noch als unmittelbare Wahrnehmung des psychologischen Selbstbewußtseins ausgelegt wissen wollen. Cartesius selbst hat sich hierüber in den princ. philos. I. 7., wo der Satz zuerst erscheint, nicht ausgesprochen; aber er hat dies anderswo gethan, und wir sind berechtigt, seine Erklärung als die sicherste herbeizuziehen. Cartesius sagt Resp. ad obiect. II., 3: „Quod autem advertimus nos esse res cogitantes, „prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo „concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego co„gito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogi„tatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem „per se notam *simplici mentis intuitu* agnoscit, ut „patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduce„ret, novissime prius debuisset istam maiorem, illud „omne, quod cogitat, est s. existit; atque profecto „ipsam potius discit ex eo, quod *apud se experia„tur*, fieri non posse, ut cogitet, nisi existat." Nichts ist also wahrer, als daß Cartesius die Existenz des Ich auf das Zeugniß der unmittelbaren Wahrnehmung des Bewußtseins angenommen habe, und daß er darum an keinen eigentlichen Beweis hier gedacht haben könne.

Gegen diese Ansicht erhebt sich aber Hermes. „Wer

„kennt nicht, sagt er, den so berühmt gewordenen Beweis „für die Wirklichkeit des Ich: „„Ich denke, also bin „ich?““ und was ist dieser anders, als jener Scheinbeweis? „. . . Um diesen trügerischen Schein aufzudecken, müssen „wir genau bestimmen, was wir eigentlich sinnlich an„schauen, und was also durch sinnliche Anschauung d. h. „unmittelbar ins Bewußtsein kommt, wo wir uns ei„nes Zustandes des Ich bewußt werden: ob wir da das „Ich selbst mit anschauen oder nur eine Vorstellung „des Ich. Und dann ist bekannt, daß sich das Ich selbst „der sinnlichen Anschauung ganz entziehe, daß es folglich „auch nicht unmittelbar ins Bewußtsein komme.“ (S. 280 ff.) — In gleichem Sinne bestreitet schon Bilfinger die Cartesische Sache, und Cartesius muß sich hier von dem psychologisch tiefer fühlenden Bilfinger eine Lehre geben lassen. Denn auch nach Bilfinger nehmen wir unmittelbar nur die innern Phänomene wahr; das Ich selbst aber gewinnen wir durch einen auf alle Wahrnehmung erst folgenden mittelbaren Act des Urtheilens, so, daß diejenigen, welche anders lehren, die Erfahrung des Thatsächlichen in uns mit dem durch's Denken Erfaßten sehr voreilig vermischen. „Neque id fortassis, heißt es, „sine fructu erit, ostendisse in exemplo, quam fa„cile iudicium nostrum cum re observata commis„ceamus. *Iudicii enim discursivi opera cognosci„mus nos existere, non observatione facti imme„diata*, ut vulgo sibi festinantiores persuadent.“ (§. 389). Einer der größten Vorzüge Bilfinger's ist nun aber der, daß er wirklich auch aus der Realität der psychologischen Phänomene die des Ich zu beweisen sich bemüht, und dieser Beweis geht in der Hauptsache wenigstens trefflich von Statten. Wir können ihm hierin aber, so sehr er auch da und dort mit Hermes Hand in Hand geht, nicht specieller folgen. (Vergl. Hermes S. 301 ff. und Bilf. §. 388 ff.)

§. 21.

Die zweite Hauptfrage der Hermesischen Metaphysik dreht sich um den Uebergang aus dem gefundenen Ich in das Nichtich der Natur. Auch hier führt die theoretische Vernunft den Gedanken zur Realität fort, und das Halten an einer realen Außenwelt ist ihm daher auch wieder ein vermitteltes, im Gegensatze zu denjenigen, die schon auf das unmittelbare Zeugniß der äußern Sinne diese Frage für beantwortet halten. Denn es fragt sich hier, „ob die „reflectirende Vernunft noch halten könne, daß unsere sinn„liche Anschauung der äußern Objecte einen zu ihrem Da„sein und zu ihrer Beschaffenheit hinreichenden Grund in „der Wirklichkeit habe, wenn nicht die Objecte selbst die„ser Grund seien." (S. 321.). Ganz in diesem Sinne wieder Bilfinger, wenn er lehrt: „Existentiam ipsam „nullius rei experimur *immediate;* experimur rerum „actiones et passiones. Quod in me nec agit, nec „a me patitur, illius existentiam ego per observa„tionem nescio, quomodo queam experiri? Si quando „entis eiusmodi in me agentis existentiam realem „detegere velim, ratiociniis id solis fieri deberet, „non observatione et experimentis tantum . . . . „Spero etiam, hinc intelligi posse, quam illi prae„cipitent sententiam, qui nos *mundi corporei* exi„stentiam realem ipso sensuum immediato testimo„nio nosse contendunt. Solius repraesentationis „praesentiam immediate experimur." (§. 389.). So viel über die Natur des intelligenten Menschen-Geistes und deren Anwendung auf die dem Begriffe für Gottes Dasein bedingend vorangehenden metaphysischen Probleme; dies vorausgesetzt, kommen wir nun auch zu dem Beweise selbst.

§. 22.

Die Belegung des Beweises mit dem Namen des „kosmologischen" berechtigt schon zu dem Gedanken, daß in ihm die Welt als ein constitutiver Factor mit auftreten

werde. Dies kann aber, weil in den synthetischen Urtheilen a priori wirklich zwei nebeneinander stehende Begriffe erscheinen, nur in der Weise geschehen, daß der Begriff der Welt, der ganzen oder nur eines Theils derselben, als Subjectsbegriff, das zu begründende Sein darstelle, und der überweltliche Gott dann, als der Grund dieses Seins, durch den aprioriſchen Prädicatsbegriff der Vernunft gefunden werde. Von dieser Gestalt des Denkprozesses hat der kosmologische Beweis seinen Namen; sehen wir uns also auch nach den Bestandstücken dieses synthetischen Urtheils a priori etwas genauer um.

§. 23.

Soll der Begriff dieser Welt sich als Subjectsbegriff in dem fraglichen Urtheile unterlegen, so folgt, daß vor allem Beweise eines Gottes die Realität der Welt selbst erwiesen sein müsse. Für ein Nichtseiendes bedarf die Vernunft nicht der Wirklichkeit eines Grundes, woher es sei; aber ein wirklich Seiendes kann sie ohne einen wirklichen Grund nicht mehr als möglich begreifen. In dem Sinne lehrt Hermes, wenn er sagt: „Sehen wir „nun auf den Zweck unserer Frage, welcher ist, das wirk„liche Dasein Gottes und der ihn näher bestim„menden Eigenschaften zu finden: so offenbart sich, „daß der hier gefragte Gott höchstens als ein Grund der „zuvor als wirklich zugelassenen Welt für die Vernunft „Bedürfniß sein und folglich auch nur als solcher von „ihr gefunden werden könne, wenn er anders überhaupt „gefunden werden kann; daß wir also zuvor die Wirk„lichkeit der Innen- und Außenwelt aus etwas „in uns Gegebenem im Wege der nothwendigen Begrün„dung desselben herleiten müssen.“ (S. 269. f.) Dieser metaphysischen Wahrheit tritt Bilfinger mit kurzen Worten bei, wenn er sagt: „Qui existentiam causae ab „effectu probare vult, is existentiam illius rei, quae „effectus dicitur, praesupponit.“ (§. 387.). Ueber die Grundlage des Beweises also und die Capital-Bedingung

zu seiner Möglichkeit sind unsre Philosophen im besten Einverständnisse miteinander; von hier aus aber gehen ihre Bestrebungen nun in den entgegengesetztesten Richtungen dem ausgesteckten Ziele entgegen. Die Tendenz des doppelartigen Zeitgeistes führt jeden seinen eignen Weg, und entsprechend treten die Resultate auf beiden Seiten divergirend auseinander.

§. 24.

Hermes beginnt mit der Bemerkung, daß die Vernunft auf der Stufe, worauf sie nach dem Beweise der Realität der Welt stehe, keine Hoffnung habe, sich über diese Welt zu dem Glauben an die Existenz eines Gottes zu erheben, wenn nicht noch andere Wirklichkeiten, als die bisherigen, sich ihr zum Begreifen darböten. Eine solche neue Wirklichkeit sei aber die, daß die Welt kein starres, bleibendes Sein in durchgängiger Einerleiheit ihrer Beschaffenheiten sei, sondern vielmehr in einer fortlaufenden Veränderung, in einem continuirlichen Andersein sich befinde. Für diese Wirklichkeit müsse aber die Vernunft nun auch einen Grund haben. Von besonderem Belange seien aber für diese Frage die Veränderungen, wodurch die Einzeldinge dieser Welt entstehen. Das Eigenthümliche sei hier nämlich, daß jedes Ding der Thier- oder Pflanzenwelt durch ein anderes seiner Art in's Dasein gesetzt werde, daß dieses abermals durch ein zeitlich früheres, aber homogenes, entstanden sei .... und so ins Unabsehbare hinaus. In dem Bestreben also, den letzten, allbegründenden Grund der Dinge der Außenwelt zu verfolgen und aufzufinden, werde die Vernunft mit Nothwendigkeit auf die sogenannten Reihen der Dinge geführt, und die Frage nach dem Grunde der Welt erhalte dadurch eine bestimmte Richtung. „Aber wie weit „muß in jeder Reihe zurückgegangen werden, um die von „der Erfahrung angewiesene Ursache einer gegenwärtigen „Veränderung zu dieser Ursache zu ergänzen, und so das „Begreifen der Möglichkeit zu vollenden? oder w. d. i.

„wie lang müssen alle diese Reihen angenommen werden?" — (S. 360.). Als Antwort auf diese Frage der nach dem letzten Grunde suchenden Vernunft stellen sich Hermes drei Möglichkeiten als denkbare ein. Entweder nämlich, sagt er, müsse die Vernunft, ohne einen letzten Grund gefunden zu haben, ihre Frage nach dem Grunde der Veränderungen überhaupt aufgeben, was sie aber, ohne sich selbst in ihrer intelligenten Natur zu widersprechen, nicht könne; oder zweitens habe sie die Reihen der entstehenden Dinge als ins Unendliche hinaus laufende zu halten, was sie auch nicht könne, „weil sie nach der Voraussetzung dann „immer Ursachen finde, die selbst wieder Wirkungen sind" (S. 368), und sie daher von dem Grunde, der die erste ihr von der Erfahrung dargebotene Ursache absolut begründe und zu einem hinlänglichen erhebe, immer gleich weit entfernt bleibe; oder aber endlich die Vernunft müsse ein von den veränderlichen Dingen der Welt selbst verschiedenes und dualistisch geschiedenes Wesen als Ursache annehmen, welches die Erstlinge der Veränderungen absolut schöpferisch ins Dasein gesetzt habe. Letztere Annahme sei der Vernunft allein zureichend, und damit der Glaube an die Existenz eines Gottes ihr unbedingt nothwendig. Nicht so unser Bilfinger.

Bilfinger gesteht zwar mit Hermes, vor der Frage nach der Existenz eines Gottes die Realität der Innenwelt beweisen zu müssen, und das ist jedenfalls das Richtige; wenn aber Bilfinger dann aus der alleinigen Betrachtung des Ich und seiner Beschaffenheiten schon den Glauben an einen Gott gewinnen zu können vorgibt, und zwar noch ehe die Außenwelt als eine reale feststehe, und auch ohne alle Rücksicht auf diese, so weicht Bilfinger hierin von Hermes ganz und gar ab. Ob zu seinem Vortheile, haben wir zu sehen. Seine Weise ist aber diese: „Prae-„missa observatione fundamentali, existentiam meam „et mundi corporei realem vel idealem involvente, „transeo ad principium axiomaticum. Id ita habe:

„*Nihil existit sine ratione sufficiente, cur potius „existat, quam non existat.* Existit vero mens mea, „existit (realiter vel idealiter) mundus corporeus. „Datur igitur ratio sufficiens existentiae mentis et „mundi corporei" (§. 390). So viel vorerst im Allgemeinen über den Grund dieser Welt; specieller aber gestaltet sich die Frage in dem §. 394, wie folgt: „Ratio „existentiae meae et mundi corporei est in aliquo „realiter existenti. Est igitur *aut* in me, *vel* in „mundo corporeo realiter existente (seorsim vel „coniunctim) *aut* extra me et mundum illum corporeum. Non est autem in me, neque in mundo corporeo, seorsim vel coniunctim. Igitur est extra „me et mundum corporeum. Probo, *non esse in me*, „h. e. ente sibi conscio repraesentationum suarum. „Nullum ens contingens sufficientem suae existentiae rationem in se ipso habet; *Ego ens mihi conscium, sum ens contingens: ergo sufficientem meae „existentiae rationem in me ipso non contineo.*" Dies ist der Bilfinger'sche Beweis für die Existenz eines Gottes. Der nervus probandi liegt auffällig in der Schlußweise: „Die Welt, und vorerst zwar das Ich, ist ein bedingtes Wesen, also existirt auch ein Unbedingtes." An der Brauchbarkeit dieses Schlusses hängt daher auch das Stehen und Fallen des Beweises; sehen wir, was davon zu halten sei.

Es ist oben ausführlich gezeigt, und auch an den Thatsachen der Geschichte der Philosophie veranschaulicht worden, daß die Metaphysik nur durch synthetische Urtheile *a priori* fortschreiten könne, und daß sie auf ihrem theoretischen Gebiete sich nach dem dem Geiste angestammten Normalurtheile aller aprioristischen Synthesis: „Alles, was ist, muß einen Grund haben, woher es sei," gestalte und aufbaue. Diese Bemerkung muß hier mit der vollen Kraft ihrer Bedeutung in Erinnerung treten, denn nur sie kann den Maaßstab an die Hand geben,

nach dem wir den metaphysischen Werth des Bilfinger'schen Beweises abzumessen haben. Darnach aber hat der Beweis seine großen und wesentlichen Mängel. Wie so?

Der Subjectsbegriff des synthetischen Urtheils a priori ist vor dem Hinzudenken des Prädicatsbegriffs schlechthin ein Sein, ein Etwas, das ist oder existirt; der Prädicatsbegriff des Grundes tritt dann *a priori* aus dem Geiste hinzu, und nun ist das Urtheil vollendet. Nach so vollendetem Urtheile ist also der Denkgeist erst im Besitze der beiden Begriffe und ihrer Beziehung auf einander, wie er vor dem Urtheile, d. h. ehe der Prädicatsbegriff aus der Apriorität des Geistes hervorgetreten, nur erst den Subjectsbegriff hatte und dachte. In der im Urtheile gefundenen Beziehung der beiden Begriffe auf einander liegt aber als Hauptsache die, daß das Sein in dem Grunde den Halt seiner Existenz habe, und daß das Sein in diesem Sinne von seinem Grunde abhängig sei. Ist also das Sein durch den Grund entstanden, so heißt es jetzt, — nach dem Acte des a priori synthetischen Urtheiles! — nicht mehr schlechthin nur ein Sein, — wie vor dem Urheile; — sondern mit Rücksicht auf sein Gewordensein durch den Grund ein bedingtes Sein, so wie andererseits der Grund in derselben Beziehung dem Denkgeiste als das Bedingende, und, falls er selbst nicht auch wieder durch einen andern Grund geworden, als das absolut Unbedingte, erscheint. Die Begriffe des Bedingten und des Unbedingten stellen sich also, wie wir sehen, erst nach dem synthetischen Urtheile a priori als Correlate zueinander ein, und sind dann nur nähere Bestimmungen des im Urtheile selbst über das Sein und seinen Grund Gefundenen. Halten wir dieses Verhältniß der beiden Begriffe zueinander fest, so ist auffällig, daß die Metaphysik mit ihrer Frage nach Gott nicht sofort schon mit den Begriffen des Bedingten und des Unbedingten anfangen können; wohl aber mit denselben, als Endresultaten, sich abschließen müsse. Bilfinger also auch

durfte sich nicht zu dem Schlusse verleiten lassen: „Die Welt, vorerst das Ich, ist ein Bedingtes, also existirt außer ihr ein Unbedingtes.“ Geht ja alles Fragen der Metaphysik nach Gott darauf aus, zu untersuchen, ob die Welt ein Bedingtes sei! Als ein Bedingtes erscheint sie aber dann erst im Denken, wenn sich ergeben, daß sie den Grund ihres Seins nicht in sich selbst habe, d. h. durch ein Anderes entstanden sei. Wer also mit Bilfinger von der Welt aussagen will, daß sie ein Bedingtes sei, der muß vorerst thun, was Bilfinger nicht gethan, er muß den Beweis liefern, daß sie absolut entstanden sei, d. h. den Grund ihrer Existenz außer sich habe. Wer aber, wie Bilfinger, erst voraussetzt, die Welt sei ein „ens contingens,“ und dann den Schluß zieht, „also müsse auch ein „ens absolutum“ als deren Grund existiren, der stellt den synthetisch-aprioriſchen Gedankengang bei diesem Probleme auf den Kopf, da ja der Beweis den gerade umgekehrten Gang gehen und von der erst gefundenen Existenz des außenweltlichen Grundes auf die Bestimmung der Welt als einer bedingten kommen muß. Kurz, die theoretische Vernunft fragt in allweg unmittelbar nach dem Grunde des Seins, und erst nach dem gefundenen Grunde kann sie das Verhältniß des Grundes zum Sein bestimmen, und nicht früher: dann also auch bestimmen, ob das Sein ein Bedingtes, d. h. ein durch den Grund entstandenes Sein sei. Der Begriff des Seins als solcher ist Verstandesbegriff, durch ihn wird lediglich etwas verstanden; der Begriff des bedingten Seins aber ist ein durch die Vernunft näher bestimmter Begriff, denn er entsteht mit Rücksicht auf den gefundenen Grund des Seins. Ist aber der Begriff des Bedingten hiernach ein Verhältniß-Begriff zu dem Grunde des Seins, so kann er, da jedes Verhältniß eine Zweiheit des Bezogenen voraussetzt, sich offenbar nicht eher im Bewußtsein bilden, als der ihm gegenüberstehende Begriff des unbedingten Grundes im aprioriſchen Urtheile sich gebildet hat. So viel im Allge-

meinen zur Würdigung des Bilfinger'schen Hauptgedankens; sehen wir nun aber näher, wie unser Philosoph seinerseits die Triftigkeit seines kosmologischen Argumentes sich zu erhärten bemüht.

§. 25.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß Bilfinger vor allen Dingen seine Grundannahme, „die Welt sei ein Bedingtes," nicht ungerechtfertigt lassen konnte. Daher er denn auch a. a. O. sich ausführlicher hierauf einläßt und die Bedingtheit der Welt folgender Maaßen anerkannt wissen will. „*Quidquid est mutabile, est con-*
„*tingens.* Patior ego mutationes, sumque adeo mu-
„tabilis: *sum igitur contingens.*" Zugleich verweiset dann Bilfinger auf seine Ontologie, wo er die Begriffe des Bedingten und des Unbedingten mit Rücksicht auf das Veränderliche und Unveränderliche erklärt habe. Wir aber kommen dadurch zur Einsicht, wie Bilfinger, vom Geiste seiner Zeit getrieben, ohne Rücksicht auf das iedesmalige Entstehen aus aprioriſcher Quelle nur aus gegebenen Begriffen argumentirt hat.

Denn freilich zwar ist es objectiv wahr und treffend gesagt, was Bilfinger sagt, „quidquid est mutabile, est ens contingens:" ob aber das Ich als metaphysisches Subject auch die fraglichen Begriffe in der Bilfingerschen Reihenfolge zuerst bilden und realisiren könne, das ist die Frage, die hier verneint werden muß. Daß wir die Begriffe vom Bedingten und Unbedingten vor aller Metaphysik schon auf dem Standpuncte des niedern Bewußtseins haben, daß die Wolfische Schule dieselben mit allen übrigen Hauptbegriffen in einer sogen. Ontologie zu analysiren und vorab schon zum Verständnisse zu bringen sich bemühte, diese bloße Begriffsanalyse ist es eben, die die Metaphysik jener Zeit von den Quellen des aprioriſchen Selbstbewußtseins fern hielt und die Nothwendigkeit eines *a priori* synthetischen Urtheilsactes zur selbstständigen Gewinnung der philosophischen

Ideen nicht zum Bewußtsein kommen ließ. Eine Metaphysik, welche die alten vorphilosophischen Begriffe als solche festhält und als constitutive Momente mit in den Beweis einfließen läßt, ist eine Metaphysik bloßer Begriffe, und eine solche war die Wolfische im höchsten Grade. Nach dieser Metaphysik verfährt aber auch unser Bilfinger. Die Begriffe des Bedingten und Unbedingten bringt Bilfinger aus seiner Ontologie als schon fertige mit zur Sache, findet dann bei dem Versuche, die Existenz eines Gottes zu beweisen, daß der Begriff der veränderlichen Welt mit dem mitgebrachten Begriffe vom Unbedingten, als welches zugleich ein Unveränderliches sei, nicht zusammenfalle: daher hält er sofort die Welt für ein Bedingtes, und schließt, das Unbedingte liege als ein zweites Etwas über sie dualistisch hinaus. Eine solche auf bloße Vergleichung mitgebrachter Begriffe auslaufende Metaphysik kennt Hermes nicht.

Hermes hat zur Grundlage seines Beweises, wie er ausdrücklich erklärt, und wir oben gesehen, nur die Realität dieser Welt in und außer uns, und in der Außenwelt die Wirklichkeit der Veränderungen, wodurch die Dinge successiv auseinander ins Dasein treten. Hält nun Hermes mit Bilfinger die Welt wegen ihrer Veränderlichkeit sofort schon für ein Bedingtes? Nicht eine Spur von diesem Gedanken. Und warum nicht? Weil er keine Ontologie hat, aus der die vorphilosophischen Begriffe und Ideen schon als fertige in die Metaphysik eingetragen werden, ehe sie, jeder an seiner Stelle, sich im synthetisch aprioriſchen Urtheile des metaphysirenden Geistes gebildet und realisirt haben. Daß hiernach die Welt, eben weil sie eine den Veränderungen unterworfene ist, an sich ein Bedingtes sei, ist objectiv wahr genug; daß sie aber an dieser Stelle der Metaphysik von ihm schon für eine solche gehalten werden könne, ist darum nicht auch wahr, weil noch keine reale Idee vom Unbedingten gewonnen worden, mit der sie doch in Verhältniß treten muß. Wie

gelangt denn Hermes zum Begriffe dieser Welt als einer bedingten? Sehen wir auf das oben Gesagte zurück, und die Differenz zwischen Hermes und Bilfinger springt in die Augen.

Die Annahme, daß die Welt sich *verändere*, ist die gemeinsame Grundlage, von der beide ausgehen. Bilfinger weiß dann aus der Ontologie, in der alle Begriffe der Metaphysik schon als *fertige* niedergelegt sind, daß das Veränderliche nicht das Unbedingte sei, und so hält er die Welt sofort für ein Bedingtes. Hermes, der nicht aus gegebenen Begriffen argumentirt, sondern in allweg die Begriffe *entstehen* läßt, schreitet durch ein synthetisch aprioriſches Urtheil von den vorliegenden Veränderungen weiter, d. h. denkt dem gegebenen Subjectsbegriffe der Veränderungen den metaphysischen Prädicatsbegriff des Grundes hinzu und gewinnt so eine *nichtgegebene*, *neue* Wirklichkeit. Bilfinger, nachdem er die Welt schon für ein Bedingtes gehalten, schließt dann ebenso unmittelbar: also existire außer der Welt das Unbedingte, und dieses sei der fragliche Gott. Hermes dagegen hat erst einen Grund für die anschaulich vorliegenden Veränderungen; sieht aber, nach Anleitung der Erfahrung, daß der Grund selbst auch wieder entstanden sei, und daß auch der Grund des Grundes noch über sich hinausweise. Daher gelangt Hermes zu immer höher liegenden Realitäten, und die aprioriſche Vernunft findet in ihrem synthetisch fortschreitenden Urtheile nur dann Befriedigung, wenn sie einen Grund gefunden, der als solcher ein *unbedingter* d. h. *ein nicht selbst wieder entstandener* Grund ist. Dieser Grund aber kann ihr nur ein *außerweltlicher* sein, sie hält an diesem Grunde *erst*, und schließt nun *zurück*: also sei die Welt selbst ein Bedingtes, d. h. ein durch den jenseitigen Grund *Entstandenes*. Und jetzt erst sind ihm die Ideen des Unbedingten und des Bedingten *reale* Ideen. Hermes also, und das ist das Wesentliche des Unterschiedes, denkt bei seinem Beweise

einen doppelten Gedanken; Bilfinger nur einen einfachen. Hermes denkt erst zu dem gegebenen Subjectsbegriffe dieser veränderlichen Welt den Prädicatsbegriff des überweltlichen Grundes, und das ist der metaphysische Act des synthetischen Urtheils *a priori;* Bilfinger bringt den Prädicatsbegriff schon aus der Wolfischen Ontologie mit, und bedarf des aprioriſchen Urtheils der Vernunft zu dessen Erzeugung nicht. Hermes muß sich daher auch, um seinen Begriff erst zu realisiren, auf die Reihen der veränderlichen Naturwelt einlassen, an der die Vernunft ein reales Mittel hat, sich über den Grund der Welt auszusprechen und sich im synthetischen Urtheile über dieselbe zu erheben; Bilfinger hat, im Besitze seiner metaphysischen Begriffe, mit dem realen Sein der Dinge zu ihrer Bildung im Bewußtsein nichts zu schaffen, woher denn auch die Täuschung bei ihm entstanden, es lasse sich schon aus der Realität des Ich und seinen Veränderungen, ohne Rücksicht auf die Reihen der sich substantial evolvirenden Außenwelt, die Existenz eines Gottes beweisen. Der erste Hauptgedanke der Hermesischen Vernunfttheologie geht also von Unten nach Oben, steigt von der gegebenen Welt zu dem nichtgegebenen Grunde auf, und für diesen Fundamentalgedanken der aprioriſchen Vernunft hatte Bilfinger zu seiner Zeit noch keinen Sinn; der zweite Hauptgedanke von Hermes kommt dann umgekehrt wieder von Oben nach Unten, von dem gefundenen Gott zu der verlassenen Welt, und jetzt denkt Bilfinger zuerst, aber in der gerade entgegengesetzten Richtung. Hat nämlich Hermes den Grund dieser Welt einmal als einen außerweltlichen gefunden und diesen damit als das Unbedingte anerkannt, so folgt ihm auch als Correlatgedanke, daß die Welt selbst ein Bedingtes sei; Bilfinger dagegen hält erst unten die Welt für ein Bedingtes, (ehe er sie als ein Entstandenes gefunden), und steigt dann durch das Medium einer Begriffsvergleichung auf zu dem Glauben an die Existenz des Unbedingten.

§. 26.

Es läßt sich aber die Unthunlichkeit des Bilfinger'schen Beweises für das Dasein Gottes, den die Wolfische Schule von seiner Grundlage „*a contingentia mundi*" zu benennen pflegte, dem Verständnisse noch näher bringen, und durch eine handgreifliche Darlegung seiner Argumentation aus mitgebrachten Begriffen sind die Vertheidiger dieses Beweises, die auch in unsern Tagen noch nicht ausgestorben sind, der Art in die Enge zu treiben, daß sie die Waffen strecken und sich für besiegt erklären müssen. Folgen wir einmal dem Gedankengange dieser Philosophen.

Wer die Existenz eines Gottes übernimmt, der setzt voraus, daß er (wissenschaftlich) noch keinen Gott habe: denn wer schon einen hat, bedarf nicht mehr des Beweises seiner Existenz. In dem vorwissenschaftlichen Leben mag also ein solcher immerhin schon die Idee eines Gottes gehabt und an deren Realität geglaubt haben; sobald er die Schwelle der Philosophie betreten, wird dieser Glaube bei ihm zur Null und jene Idee zur problematischen. Nicht also hält er den vorphilosophischen Gott jetzt für einen falschen; genug, daß er ihn noch nicht für einen wahren hält. Daher darf er denn auch, und das ist für uns von besonderm Belange, in dem wissenschaftlich unternommenen Beweise eines Gottes, oder w. d. i. in dem Beweise für die Wahrheit der aus dem vorphilosophischen Leben mitgebrachten Idee eines Gottes nicht schon diese problematische Idee selbst, ihrem ganzen oder theilweisen Inhalte nach, als ein constitutives Moment mit einfließen lassen. Ein solcher Beweis wäre, mit oder ohne Wissen, nur ein Scheinbeweis, denn er setzte grade das schon als wahr voraus, was durchaus noch gesucht und gefunden werden soll: die reale Idee eines Gottes und seiner Beschaffenheiten: der Mißlichkeit nicht einmal zu gedenken, daß sich auf die Weise mit gleichem Rechte gar vielartige mitgebrachte Ansichten von Gott und von Göttern geltend machen und bei dem Beweiser durchsetzen dürften.

Dies vorausgesetzt, frage ich euch nun, ihr Verfechter des Wolfischen Beweises a contingentia mundi, wie gelangt ihr zu dem Glauben an die Existenz eines Gottes? Ihr seid bald mit der Antwort da: „die Welt ist ein Bedingtes, also existirt außer ihr ein Unbedingtes." Nach diesem Schlusse müßt ihr euch aber weiter fragen lassen, wie wißt ihr denn, daß die Welt ein Bedingtes sei? „Weil sie, sagt ihr, ein Veränderliches ist." Woher aber, und dies bitte ich besonders zu Herzen zu nehmen, woher habt ihr denn ferner eingesehen, daß das Veränderliche ein Bedingtes und nicht ein Unbedingtes sei? Und da habt ihr zum Abschlusse die Erwiederung: „das Unbedingte sei ja ein Unveränderliches." So weit führt euch allerdings die Analyse der Begriffe, mit denen wir es hier zu thun haben; noch eine Frage aber, und euer Wissen geräth in Stocken. Denn sagt mir nun auch, wie könnt ihr behaupten, daß das Unbedingte ein Unveränderliches sei? Wie seid ihr denn zu dieser Idee vom Unbedingten gekommen? Bewiesen habt ihr sie noch nicht, denn ihr legt sie eurem Beweise erst als Hauptmoment zu Grunde. Habt ihr die Idee vom Unbedingten aber nicht durch einen Beweis euch verschafft, so gebraucht ihr, weil noch keine andere Quelle geöffnet, wohl nur die aus dem vorphilosophischen Leben mitgebrachte problematische Idee, die ihr im Hintergrunde zurückgehalten, um sie im Augenblicke der Entscheidung mit einfließen zu lassen. Dann aber ist ja euer Beweis auch nur wieder ein problematischer, und der bewiesene Gott selbst um nichts besser! Also, wie gesagt, ihr bringt versteckt schon mit, was noch bewiesen werden soll, und indem ihr das am gehörigen Orte nur wieder hervorzieht, zeigt ihr, daß euer Beweis ein in ungerechtfertigten Begriffen sich herumdrehender Scheinbeweis sei, und daß entsprechend euer angeblich rein philosophisch bewiesener Gott nur durch eine Verwechselung mit dem positiven Gott eures kirchlichen Glaubens sich ankündige und im Bewußtsein erscheine.

Letzteres seid ihr freilich nicht geneigt, zu gestehen; darum werden authentische Belege hier nicht am unrechten Orte sein.

Selbst der durch manchen Vorzug unter seinen Zeitgenossen ausgezeichnete Bilfinger hat die Blöße des Wolfischen Beweises a contingentia mundi nicht zudecken können, denn auch Bilfinger bringt seinen christgläubigen Gott mit zur Sache und argumentirt durchweg aus dessen Idee. Folgende Erklärung wird keinen Zweifel übrig lassen. „Primum igitur in optima pro scientiis, i. e. systematica „demonstrativa methodo requisitum est in theologia „naturali: systematice demonstraturus debet *aliquam „de Deo notionem veram et distinctam concipere*, „h. e. definitionem condere nominalem" (§. 372). So Bilfinger, und die Zumuthung, vor dem Beweise eine Nominaldefinition zu geben, ist an sich immerhin noch eine sehr unschuldige, wenn anders die präliminäre Definition vor dem Beweise wirklich auch eine nominale bleibt. Daß aber dieses philosophische Verfahren doch schon an die Bedenklichkeiten der Wolfischen Begriffsweisheit anstreift, wird erst recht fühlbar, wenn man sich in die Zeiten der griechischen Philosophie versetzt, in denen sich der fragliche Gott, ohne vorangeschickte Nominaldefinition, allemal aus der rein aprioriſchen Selbstthätigkeit des Denkgeistes hervorbildete und einstellte. So aber muß hier schon eingestanden werden, daß das Bilfinger'sche Philosophiren nur unter den Philosophen einer positiven Kirche angetroffen werden kann. An diese Kirche aber werden wir noch inständiger erinnert, denn es heißt a. a. O. weiter. „Qui igitur de Deo demonstratio„nem instituit, aliquam Dei notionem distinctivam „et characteristicam tenetur animo sibi proponere, „et talem, *ex qua deinde cetera suo ordine omnia „deducat.*" Und woher nimmt Bilfinger diesen seinen Begriff von Gott, aus dem er Alles „deducirt?" Aus seinem vorphilosophischen, kirchlichen Glauben, denn er

setzt unmittelbar darauf die Bemerkung hinzu: „Eligenda „est ea (notio Dei), quam et explicare cum suis „praeliminaribus, et consequentibus optime possis „et demonstrare ut firmissime, sic brevissime, fa- „cillime, tutissime etc. Ea, quae proxime accedat „ad notiones, *quas scriptura sacra de Deo promit et „urget.*“ Dieser Ausspruch unseres Philosophen über die Quelle seiner Ideen ist entscheidend. Wer sich so sein thema probandum mit aller Bestimmtheit fixirt, und dasselbe in Bausch und Bogen schon gelöset mitbringt, der ist zwar über das, was er will, nicht im Dunkeln; ein solcher muß sich aber doch auch die Rüge gefallen lassen, daß sein wissenschaftliches Treiben nur per abusum den Namen eines Beweises sich aneignen dürfe. Dies ist aber das Leben der Wolfischen Zeit, und Aehnliches findet sich bei Andern im vergrößerten Maaßstabe. So, um nur noch an einen Bekannten aus dieser Periode zu erinnern, so eröffnet Horvath in seiner Metaphysik die in den Tagen nicht kraftlose rationale Theologie §. 1. mit der Ueberschrift: „*Demonstratur existentia Dei,*“ worauf dann der §. selbst sofort mit den Worten beginnt: „No- „mine Dei praestantissimum quoddam ens venit, „quo nihil melius possit excogitari. Hinc nomine „Dei jure designamus quoddam ens, ab hac rerum „universitate diversum, absoluta necessitate exi- „stens. Nam, ut ex iis intelligere licet, quae Diss. „I. c. 8. §. 2. dicta sunt, nonnisi huiusmodi enti „convenire possunt praestantissima illa praedicata, „quae Deo attribui solent.“ Und sehen wir uns nach der Diss. 1. c. 8. §. 2 um, worauf sich Horvath hier bezieht, so ist es abermals die Ontologie, in der die mitgebrachten Begriffe des „*ens contingens*“ und des „*ens necessarium*“ analysirt und erklärt worden. Solche Begriffe von Außen hat Hermes nicht, kennt sie wenigstens im Acte des Beweises nicht mehr, und weil er sie nicht kennt, geht er seinerseits den Weg rücksichtsloser Unter

suchung, nur fragend (S. 269): „Ist ein Gott, und wie ist er beschaffen?“ Die Antwort aber entsteigt ihm aus der aprioristischen Selbstfunction der philosophirenden Vernunft, und der gefundene Gott ist daher ein rein philosophischer Gott, ein Gott, zu dem der Mensch auch ohne mitgebrachte positive Offenbarungsidee in allen Zeiten und Zonen sich erheben kann. So viel über die Frage nach der Existenz eines Gottes; gehen wir jetzt zur vergleichenden Zusammenstellung der Wege, auf denen unsere Philosophen Gottes Eigenschaften zu gewinnen suchen.

§. 27.

„Die Vernunft, sagt Hermes, muß die Eigenschaften „Gottes sowohl bilden als realisiren, dazu genöthigt durch „ihr Bedürfniß zu begreifen, wo sie theoretisch, und „durch ihre Pflichtgebote, wo sie practisch ist. Das „gegebene Wirkliche, was der theoretischen Vernunft hier „vorliegt, und ihr Bedürfniß zur Bildung und Realisirung dieser Begriffe erregen muß, sind die erkannten „Werke Gottes“ (S. 452). Dies ist auch mit dem Früheren im besten Einklange. Wie sich die theoretische Vernunft durch ihr aprioriſches Denken und Halten eines Grundes für gegebene Realitäten dieser Welt zu dem Glauben an die Existenz eines Gottes erhebt, so auch muß sie aus derselben Quelle die Erkenntniß von Gottes Eigenschaften schöpfen. Die Vernunft muß also nach Hermes alles das an dem existent gefundenen Gotte halten, aber auch nichts Anderes, ohne welches sie theoretisch eine vorliegende Wirklichkeit an der Welt nicht mehr begreifen könnte, oder practisch auf die Erfüllung ihrer Pflichten verzichten müßte. So ist denn auch die theoretische Vernunft, wie Hermes lehrt (S. 453. ff.), wirklich genöthigt, an Gottes unbegreifliche Macht, Erkenntniß und Güte zu glauben, weil sie ohne diesen Glauben nicht mehr den zureichenden Grund der Schöpfung und der Anordnung dieser Welt haben würde. Diese Eigenschaften seien dann den ent-

sprechenden menschlichen Eigenschaften zwar ähnlich, und der Mensch könne sich, nach Hermes, die göttlichen nur analoge nach den seinigen vorstellen; aber jene seien der Ausdehnung und Qualität nach von diesen verschieden und dem Menschen unbegreiflich. „Fragt man mich aber, fährt Her„mes mit besonderer Bedeutsamkeit fort, ob die Macht „(Erkenntniß und Güte) Gottes unendlich oder All„macht (Allwissenheit, absolute Güte) sei: so muß ich „gestehen, daß ich ohne übernatürliche Offenbarung das „nicht beweisen könne; weil die erschaffene endliche Welt, „die einzige Erkenntnißquelle, welche ich hier „habe, keinen nöthigenden Grund enthält zu dieser An„nahme. Zwar ist mir wohl bekannt, daß man dieses „durchgängig auch philosophisch beweisen will, und noch „öfterer ohne Beweis es annimmt: aber ich vermisse in „allen mir bekannt gewordenen Beweisen die Beweiskraft, „und ohne Beweis es annehmen ist vernunftwidrig" (S. 456). So Hermes über Gottes Eigenschaften unter Leitung der theoretischen Vernunft; sehen wir nun auch, wie Bilfinger seinen Gott näher bestimmt hat.

Wir erinnern uns, wie Bilfinger bei der Frage nach Gottes Existenz nur die Idee seines positiven Gottes herbeizog und aus dieser argumentirte; dasselbe Verfahren befolgt unser Philosoph zur Auffindung der göttlichen Eigenschaften. Auch ist dies darum schon zu erwarten, weil Bilfinger oben die Idee eines Gottes in den Vordergrund zu schieben sich bestrebte, die, wie er sagt, mit der h. Schrift in Harmonie sei und in dieser dargeboten werde. Daher stützt er sich denn auch hier wieder nur zum Scheine auf die zu begreifenden Realitäten der Welt um sich zu erheben; die Quelle, aus der er seinen Gott beeigenschaftet, ist die versteckte Idee seines kirchlichen Gottes, die reichhaltige Vorstellung seines vorphilosophischen Glaubens. In dem Sinne heißt es denn: „Systematice „de Deo demonstraturus explicet et *ex notione as*„*sumta eruat attributa*, quae de Deo adserimus,

„ordine suo omnia“ (§. 379). Mit andern Worten: wie die Existenz, so sollen auch die Attribute Gottes schon als fertige in der vorphilosophischen Idee mitgebracht und ausgebeutet werden. Unter diesen Umständen ist aber schon begreiflich, wie wenig auf die anderweitige Erklärung Bilfingers zu geben sei, wonach er Gottes Eigenschaften mittelst Betrachtung dieser Welt finden wolle. Es berechtigt freilich zu den schönsten Hoffnungen, wenn es heißt: „Soleo ideas rerum haurire ex attentione ad res „praesentes. Igitur ad effectus attributorum Dei „aut exempla illorum inter homines obvia attenden„dum est. Combinabo utramque methodum. Altera „*ex effectibus inferam causae rationem: quantum „enim requiritur ad praestandum hunc effectum, „tantum causae licet tuto adserere*“ (§. 418). Aber es bleibt auch in diesem Puncte nur wieder beim Wollen, und das Vollbringen ist bei Bilfinger nicht zu finden. Denn seine Betrachtungen der Welt, wie er sie nennt, zur Auffindung von Gottes Eigenschaften aus ihren Wirkungen sind im Wesen nichts als eine Steigerung der menschlichen Eigenschaften ins Unendliche hinaus. Die durch diesen Proceß gewonnenen Eigenschaften legt Bilfinger aber ohne Weiteres seinem Gott bei, so, daß die theoretische Vernunft, welche in der That Gott aus seinen Wirkungen erkennt und durchgängig bestimmt, hier abermals nicht befragt und gehört wird. „Tum vero, heißt es a. a. O. „vice limitationis adiungo *ideam infinitudinis*, vel, „ut iam superiori capite locutus sum, *omnitudinis*. „Ita licet attributorum nostrorum ideas evehere, ut „et Deo tribui illas non indecorum sit. Praecipuum „igitur hoc puto in omni hac causa, ut indagem, „quid in attributis nostris sit, quod, etsi in nobis „limitatum sit, in sese tamen ideam omnitudinis „admittat. *Eo enim critereo agnosco*, quid sit vere „et proprie reale, quid adeo adscribere Deo liceat „et *oporteat*.“ Dieses Geständniß unseres Philosophen

über sein Criterium zur Auffindung der Eigenschaften Gottes ist so einfach, daß es keiner Erklärung bedarf.

Aber, müssen wir fragen, welchen Nöthigungsgrund hat denn Bilfinger zu dem „*oporteat*“ der philosophirenden Vernunft aufzuweisen? Muß die Vernunft wirklich Gottes Eigenschaften für absolut unendliche halten? Kann sie sich ihren Gott nicht mit bestimmt begrenzten, ich sage nicht bedingten, Eigenschaften denken? Diese Streitfrage kann wohl nur da entschieden werden, wo die Vernunft überhaupt die Ideen von Gottes Eigenschaften bildet und realisirt. Die Vernunft muß aber Gott für ein freischaffendes, intelligentes, gütiges .... Wesen halten, weil sie ohne diese Eigenschaften nicht mehr begreift, wie er der zureichende Grund der so beschaffenen Welt sein könne. Bis zu welchem Grade potenzirt muß aber die Vernunft diese Eigenschaften Gottes halten? Doch offenbar nur bis dahin, als sie ihrer in Gott zur Entstehung und Anordnung der Welt bedarf, und nicht weiter. Wer will dann aber den Beweis liefern, daß zur Schöpfung und Gestaltung dieser Welt ein absolut vollkommenes Wesen in Thätigkeit gewesen, da doch außer der Welt nichts gegeben ist, worauf die Vernunft sich steifen und zur Bestimmung des göttlichen Wesens sich erheben könnte? Lehrt doch Bilfinger sehr richtig über die Vernunft: „Nihil enim requiritur amplius „in causa vel principio, si nihil in principiato fue„rit, quin id intelligi possit ex principio.“ (§. 70.) Wer also mehr in die Idee seines Gottes hineinträgt, als die begründende Vernunft von Unten nach Oben führt, oder w. d. i. wer ohne Rücksicht auf die a priori selbstfungirende Vernunft den Inhalt seiner positiv kirchlichen Gottesidee nur wieder analytisch evolvirt, der muß sich freilich als Philosoph schon zu dem Glauben an einen absolut vollkommenen Gott bekennen; wogegen der consequente Denker der reinen Vernunft nach Hermes nur einen Gott mit unbegreiflichen Eigenschaften predigt

und es den Aufschlüssen einer übernatürlichen Offenbarung überläßt, Gottes Vollkommenheiten nach allen Seiten hinaus ins Unendliche zu erweitern.

Aber, läßt sich fragen, folgt denn nicht aus der gewonnenen Idee von Gott als dem Unbedingten ohne weitern Beweis seine absolute Vollkommenheit? Oder w. d. i. ist nicht das Urtheil, „das Unbedingte ist ein absolut Vollkommenes" ein analytisches Urtheil? Liegt nicht das Prädicat der absoluten Vollkommenheit schon inclusive in dem Subjectsbegriffe des Unbedingten? Dies hat man wirklich behauptet und auch Bilfinger geht anderswo von dieser Ansicht aus. Es heißt in dem §. 407: „Praeterea ens a se est infinitum," und in dem folgenden §. weiter: „In ente a se nulla est contingentia existendi: ergo nihil habet per gradus, sed absolute et cum omnitudine compossibilium habet, quicquid habet." Bilfinger also hält das ens a se für ein solches, welches zugleich ein infinitum sein müsse, denn, sagt er, ohne dies wäre das ens a se ein contingens, welches doch dem Begriffe desselben widerspricht. Hat dieser Schluß nach Hermes seine Gültigkeit?

Bilfinger hält dafür, und hierauf fußt seine ganze Argumentation; daß die Negation der absoluten Vollkommenheit das ens a se zum Bedingten machen müßte, und das wäre unmittelbar ein Widerspruch im Begriffe. Bilfinger hat aber, sagt Hermes, schief gesehen, weil er Beschränktheit von Innen mit Bedingtheit von Außen verwechselte. Bedingt heißt ein Etwas, wie wir aus der Frage nach Gott erkannt, welches irgendwie von einem Wesen außer sich causaliter bestimmt ist, ein Etwas, welches das, was es ist, nicht durch sich selbst ist; wogegen das Unbedingte, von Außen unabhängig, den Grund seines Seins und Soseins in sich selbst hat und unveränderlich behält. Anders aber verhält es sich nach Hermes mit dem Beschränkten und dem Unendlichen. Beide, die Beschränktheit wie

die Unendlichkeit, seien eigenschaftliche Bestimmungen des innern Wesens, und können als solche von Außen weder gegeben noch genommen werden, d. h. beide seien in ihrem Verhältnisse zu dem Wesen, an dem sie haften, von der Bedingtheit oder Unbedingtheit dieses Wesens so sehr zu unterscheiden, wie das eigne Selbst von seinen Beziehungen nach Außen. Dann aber könne ein ens a se noch sehr wohl als ein beschränktes oder (in und durch sich selbst) begrenztes gedacht werden; es genüge zur Festhaltung des Begriffs, es nicht als von einem Andern (außer sich) bedingt und beeinflüssigt zu denken. Oder, w. d. i. das Urtheil: „das ens a se ist zugleich ein Unendliches oder absolut Vollkommenes," sei kein analytisches Urtheil.

Lassen sich aber die absoluten Vollkommenheiten Gottes nicht auf analytischem Wege mittelst Zergliederung des Begriffes eines ens a se finden, so bleibe nur noch die Synthesis zu befragen übrig. Und dann bleibe es bei dem oben gewonnenen Resultate: die Philosophie könne zwar einen Gott mit unbegreiflichen, aber keinen mit absolut vollkommenen Eigenschaften beweisen. Denn das Princip der synthetischen Bestimmungen in der Philosophie sei die a priori fungirende Vernunft, die sich aus den Realitäten dieser Welt selbstständig zu Gott und zur nähern Bestimmung dieses Gottes erhebe, so zwar, daß sie alles das, aber nichts Anderes, als eine eigenschaftliche Beschaffenheit an dem gefundenen ens a se denken und halten müsse, ohne welches sie dieses nicht mehr für den zureichenden Grund der Welt halten könne. Diese stricte Nothwendigkeit der philosophirenden Vernunft ist daher auch das einzige Richtscheit der Hermesischen Metaphysik, und daher der Gott dieser Metaphysik ein reiner Reflexions-Gott ohne geoffenbarten Beisatz.

§. 28.

Es wäre nun noch übrig, auch die practischen Eigenschaften Gottes im Geiste unserer beiden Philosophen

zu verfolgen. Es bietet aber diese Untersuchung zu unserm Zwecke nichts Neues dar, indem auch hier nur Jeder wieder in der ihm zusagenden Denkweise seinem Ziele entgegengeht. Hermes findet an Gott der Reihe nach die moralischen Eigenschaften, und diese gleichfalls als für den Menschen unbegreifliche; daß aber die practisch a priori sich aussprechende Vernunft auch ihrerseits keinen absolut vollkommenen Gott bedürfe, lehrt Hermes mit derselben Entschiedenheit. „Die Heiligkeit Gottes ist, wie „wir gesehen haben, ihrer innern Natur nach absolut „vollkommen; der Ausdehnung nach kann sie aber noch „wohl beschränkt sein. Denn es ist nur bewiesen, daß „Gott alles moralisch Gute wolle, was er erken„net; eine Unbeschränktheit seiner Erkenntniß haben wir „aber nicht beweisen können. Es bleibt daher möglich, „daß diese beschränkt sei; und folglich, daß es noch et„was moralisch Gutes für ihn gäbe, wenn sie un„beschränkt wäre, was es nun nicht für ihn gibt.“ (S. 475).

Dieser rein aprioriſchen Entstehung der Begriffe gegenüber greift aber Bilfinger wieder nach dem reichhaltigen Inhalte seines Offenbarungsgottes. Der Gott der Bilfinger'schen Philosophie wird daher auch hier ein absolut vollkommener Gott nach allen Seiten hinaus, dem die moralischen Eigenschaften bis zum höchsten Grade hinauf potenzirt beizulegen sind. Bilfinger erklärt sich hierüber in der oben gedachten Weise, wenn er sagt: „Perfectiones voluntatis in genere evolvimus. Il„las igitur Deo omnes tribuere *necessum est*, et „*absolute*, *sine gradibus*.“ (§. 428). Und gehen wir auf den Grund des „*necessum est*,“ so kann unser Philosoph abermals damit keine Nöthigung der Reflexion in Anspruch nehmen wollen, wohl aber durch eine aus dem Hintergrunde des Bewußtseins aufgetauchte Erinnerung an den Gehalt seines kirchlichen Glaubens geleitet und verleitet worden sein.

So schließen wir denn diese vergleichenden Betrachtungen, mit dem Geständnisse, daß wir in dem von Brandis angeführten Worte die Wahrheit gefunden. „Bil„finger hat sich um das kosmologische Argument ver„dient gemacht; die vollkommenste Form aber hat dieses „Argument durch Hermes erhalten, bei ihm ist es (ge„genwärtig) in der vollendetsten Gestalt.“ —

Dr. Volkmuth.

Beiträge zur Metaphysik. Von Biunde.

(Fortsetzung.)

9) Gemäß dem Obigen steht nun dieses fest: Nach allen Seiten hin ist die Erklärung der sinnlichen Anschauung in solcher Art abgeschnitten, und sie bleibt das so lange, als dafür an eine Verbindung der Anschauungskraft mit einer andern — bekannten oder unbekannten — Kraft zur Einheit, zu Einer Gesammtheit, gedacht wird; und es bliebe hiebei ganz ohne Einfluß auf die Ermöglichung solcher Erklärung, wenn man auch statt einer wesenhaften Verbindung und Einheit zweier oder mehrerer Principien etwa eine organische Verbindung und Einheit und ein organisches Zusammenwirken denken sollte; — eine wesenhafte Vereinigung zweier Causalitäten in eine neue Causalität könnte in Analogie mit einer chemischen Durchdringung vereinbarer Stoffe vorstellig gemacht werden, die aber in Sachen der Anschauung nirgend Realität hat und also nur als pure Fiction gelten könnte; eine organische Verbindung ließe sich denken in Analogie des organischen Verbandes des menschlichen Geistes mit dem menschlichen Körper, und sie hätte allenfalls ihre Realität in manchen Träumen und Phantasmen und Visionen; aber in Sachen der sinnlichen Anschauung ist sie nirgend festzuhalten. Will man dennoch solche Erklärungsart hier einhalten und sie selbst etwa auf ihre äußerste Spitze treiben: dann „muß man annehmen, daß jenes unbekannte

dritte nicht nur vor der Anschauung auf das Subject einwirken, sondern daß diese Einwirkung unaufhörlich fortdauern müsse, so lange die Anschauung bestehen soll, und außerdem noch, daß der Erfolg dieser Einwirkung bedingt sei durch passende Umstände des Ortes, durch offene Augen, Ohren u. s. w., oder wenn man lieber will: durch die Anschauung und das Bewußtsein aller dieser Umstände; und dann noch, daß die Nichterscheinung dieser Umstände durchgängig von der Freiheit des Subjectes, die Erscheinung desselben aber, wenigstens der des erforderlichen Actes, sehender Augen, hörender Ohren, nicht so (durchgängig) von der Freiheit des Subjectes abhangen. Wenn man aber alle diese Bestimmungen und Bedingungen der Einwirkung jenes unbekannten dritten auf das Subject setzt: so wird von diesem unbekannten dritten grade alles das angenommen, was uns sonst Bestimmung des Sinnobjectes ist, und jenes ist von diesen in nichts Wesentlichem mehr verschieden." Man nehme einen beliebigen Fall sinnlicher Anschauung, z. B. der eines grünenden Baumes; man nehme diese Anschauung als Auffassung eines so erscheinenden (und darum bekannten) Baumes, so hat man in der Annahme dieses uns Erscheinenden grade das gesetzt, was auch in jenen Bestimmungen des Unbekannten liegt; nur hat man überdies ein näher Bekanntes, statt eines weiterhin Unbekannten, sobald man sich an die Erscheinung hält, was schon unmittelbar und an sich der Vernunft sich weit mehr empfiehlt und aufdringt; und jene dem Wesentlichen nach schon anerkannte Identität des Unbekannten mit diesem Bekannten (dem Sinnenobjecte), stellt sich dann endlich als eine völlige Identität heraus, oder die Vernunft wird dann endlich vollkommen genöthigt, statt in solchem Unbekannten, nun in dem bekannten Sinnenobjecte den Erklärungsgrund der Anschauung zu nehmen, durch diesen Umstand: Alle meine Bearbeitung des sogenannten und gemeiniglich angenommenen Sinnenobjectes, alle beabsichtigte Abänderung desselben für die Wahrneh-

mung, z. B. nach Größe, Gestalt und Farbe beim Sehen, nach Härte und Weichheit, nach Glätte und Rauhheit beim Tasten, wird von mir mit dem muthigen und bezweckten Erfolge vorgenommen, ist aber nur unter der Bedingung mit Erfolg begleitet, daß ich das, was solche meine Anschauung nach Inhalt bestimmt und mir aufnöthigt, gerade als solche mir gebotene Erscheinung hinnehme und behandle, wie ich sie auch wirklich hinnehme; und gerade mir dann noch, wenn wider Erwarten alle meine Einwirkung gänzlich vereitelt oder vergeblich ist, befinde ich mich so gewiß in einem — subjectiv oder objectiv erregten — Sinnenscheine, der seine besondere Erklärung fordert und leicht findet, als ich mich in allen andern Fällen einer sinnlichen und objectiv dargebotenen Erscheinung gegenüber finden und halten muß, weil ohne solche meine jedesmal erfolgreiche und gesetzlich bestimmte Einwirkung ihr Object verfehlen und erfolglos bleiben müßte. Wäre z. B. dort nicht eine Rose in meiner Anschauung mit ihren hundert Blätterchen wirklich gegeben, sondern dies Bild von einem Unbekannten Dritten unter jenen Bedingungen und Bestimmungen hingestellt, wie könnte ich sie in die Hand nehmen, sie entblättern und so vielfach die Erscheinung derselben für neue Anschauung abändern und so willkührlich, als ich dies vermag, und will, in der bewußten Voraussetzung ihrer dargebotenen Realität? Freilich könnte Solches auch noch wohl zufällig so zusammentreffen, meine Absicht nämlich, meine Thätigkeit und die erfolgte und gewollte Abänderung der Erscheinung, mit dem Wirken des Unbekannten in derselben Richtung und mit demselben Erfolge: das müßte aber auch ganz zufällig sein, und das heißt mindestens: ganz unberechenbar für mich wie unmerkbar; allein es geschieht dieses ganz anders, nämlich ganz gesetzlich, regelmäßig und fortwährend so berechenbar, als mir die Eindrücke merkbar sind; was also die Sache des Zufalls sein sollte, müßte zugleich auch das völlige Gegen-

theil sein; und das ist doch ungereimt. — Man mag den Gedanken jener unbekannten Causalität wenden und modificiren, wie es beliebt, und aus dieser selbst die abentheuerlichste zugleich abhängige und unabhängige, bekannte und unbekannte, Causalität machen mit Gesetzen des Wirkens, welche wiederum zugleich völlig bekannt und auch völlig unbekannt heißen müßten: zur Erklärung dieser thatsächlichen Umstände, welche mit aller sinnlichen Anschauung verknüpft sind, reicht sie so wenig zu, daß sie mit diesen thatsächlichen Umständen in vollem Widerspruche steht, und so lange darin bleibt, als die mitwirkende Causalität nicht als identisch angenommen wird mit realer und objectiv dargebotener Erscheinung.

10) Einschließlich ist nun in dem Gesagten die Zurückführung des sinnlich angeschauten Inhaltes auf bloßen subjectiv erregten Schein in dessen weitestem Umfange abgeschnitten und es ist zugleich die Grenzlinie genau verzeichnet, diesseits deren einzig Berufung auf subjectiv erregten Sinnenschein statthaft und zugleich nothwendig ist; nicht als wenn darüber irgend ein Inbegriff von sinnlichen Anschauungen aufgegeben würde als nicht real oder doch als ununterscheidbar und unkenntlich, sondern vielmehr zur gewissern Erkenntniß aller und jeglicher sinnlichen Anschauung und der Criterien ihrer Unterscheidung. Wir haben zwar im Obigen nur der eigentlichen und natürlichen Visionen Erwähnung gethan, welche auf einem subjectiv erregten Schein zurückgeführt werden konnten und mußten; — wir nahmen aber nur deßhalb Rücksicht auf sie allein, weil sie nach Inhalt und Form — als mit solchem Inhalte aufgenöthigte Anschauungen — den wirklichen sinnlichen Anschauungen am allernächsten stehen, und sogar, für sich allein betrachtet und abgesehen von den Bedingungen des Aufhebens und Fortbestehens derselben, den sinnlichen Anschauungen vielfach bis zum Ununterscheidbaren nahe kommen; aller andere subjectiv erregte Schein, alle lebhaften Gebilde der Phantasie,

alle Schreckbilder und alle lieblichen Gestalten, welche sie im Wachen wie im Schlafe vielfach unter die Sinneserscheinungen mischt, oder an deren Stelle setzt, und welche doch nur schwache Schalle und erborgt sind von andern Realitäten (frühern realen Sinneserscheinungen), alle diese sind an jenen Criterien um so eher kenntlich gemacht als das, was sie sind und ausgeschieden von allen sinnlichen Anschauungen und von der Frage über dieselben — sie mögen nun übrigens freiere Phantasie-Schöpfungen sein, oder willkührliche wie unwillkührliche Modifizirungen des sinnlich angeschauten Inhaltes; und eben von dieser, dann um so viel näher gelegenen Unterscheidbarkeit aller dieser andern Anschauungen von den sinnlichen rührt es ja auch her, daß schon der gemeine Menschenverstand ohne weitere Reflexion hier die richtige Unterscheidung so leicht als richtig einhält; er weiß recht wohl, daß Bilder keine Realien, und daß Träume Träume sind; und grade nur jene Visionen beirren ihn häufig, was ihm indessen um so weniger zur Unehre gereicht, da ja in unsern wissenschaftlichen Zeiten selbst so manche Gebildete, ja sogar manche Philosophen, sich von allen Arten der Visionen oft genug äffen lassen. — Eine ähnliche Erklärung erfordern in Sachen des Geschmacks- und Geruchs-Sinnes der sogenannte falsche Geschmack, falsche Geruch; auch Tasteindrücke entstehen so von innern gebundenen Erregungen. — Von der Bekanntschaft auch des gemeinen Menschenverstandes mit den subjectiven Gründen der Erscheinungen rühren ebenfalls manche sinnige sprichwörtliche Redensarten her, welche theils den Einfluß subjectiver Ursachen auf Sehen und Hören, Riechen und Schmecken aussprechen, theils (und in Analogie damit) solchen Einfluß auf das Urtheil und den Willen andeuten: er sieht Alles gelb, schwarz; er beurtheilt Alles nach sich u. dgl.

11) Wie im Systeme des strengen und allein noch consequenten Idealismus gemäß der Note zu Nr. 6 nicht von mehreren realen Ich, sondern nur von Einem Ich ge-

sunde Rede kommen kann, so würde auch in dem hier besprochenen halben — und sonst noch ziemlich namenlosen — Idealismus jegliche Beziehung auf mehrere Ich oder Subjecte ganz unstatthaft sein, weil alle äußere Erscheinungen, auch die erscheinenden Menschenwesen immerhin nur meine Productionen oder Objectivirungen sein müßten. Eben deshalb haben wir im Obigen die Beurtheilung allen subjectiv erregten Scheines an seine Gebundenheit im Subjecte und deren Bedingungen und Ursachen angeknüpft. Auf dem empirischen Standpuncte, und überall, wo die Wirklichkeit äußerer Dinge und die Vielheit der sich gleichartigen Subjecte vorher entschieden feststeht, gibt es noch zwei andere Criterien der Unterscheidung der visionären von der sinnlichen Anschauung, und so zur Beurtheilung des subjectiv begründeten Scheines, deren eines auf die Mehrheit der Sinne bei demselben Subjecte Bezug hat, indeß das andere auf denselben Sinn bei mehreren Subjecten gerichtet ist. Ist nämlich ein Object des Gesichtssinnes wirklich außer mir da, so ist auch zugleich eine Berührung seiner durch Tasten zulässig, und also das Phantom von realem Gesichtsobjecte daran zu unterscheiden, daß es für den Tastsinn keinen Eindruck erregt und keine Wahrnehmung vermittelt; — doch kommt dieses Criterium auch gerade nur in Anwendung bei Erscheinungen realer Dinge, die räumlich gebunden sind, nicht bei bloßen Licht- oder Farbenerscheinungen, wie etwa beim Regenbogen. Ist ferner unter den allgemeinen Bedingungen der sinnlichen Anschauung von den mehreren Subjecten, die gemeinsam darin stehen, nur das einzelne Subject zu solcher Anschauung gelangt und im Stande, dieselbe Anschauung aber in den übrigen Subjecten nicht wirklich und nicht möglich, dann weiset die Anschauung in jenem Einzelnen hin auf einen subjectiven Grund, und es steht dann das Subject in seinem eigenen Widerscheine; wenn dagegen die Vielen unter den gemeinsamen Bedingungen, z. B. des Acht-Habens, der Hinwendung der offenen Organe zu dem-

selben Orte hin u. s. w., dieselbe Erscheinung sich gegenüber finden, was sich mindestens mittelbar gewiß machen läßt, dann kann der Grund kein subjectiver und in den Subjecten so wenig ein zufälliger, als ein nothwendiger sein; er muß dann ein äußerer, er muß die reale Erscheinung sein; er kann kein zufälliger Grund in den Subjecten sein, gerade weil er in den Vielen zugleich und gerade dann und gleichmäßig wirksam sein müßte; es ist aber bei der dazu erforderlichen Concurrenz von unberechenbar vielen innern Mitwirkungen und Erregungen in den zartesten Theilen des Organismus gänzlich unannehmbar, daß mehrere Subjecte, selbst unter magnetischen gleichmäßigen Zu- und Einströmungen und dergleichen natürlichen Einwirkungen auf das Innere, im Innern und von Innen her so ganz und gar gleichmäßig erregt würden, daß sie nun zu übereinstimmenden Anschauungen von individuellen Scheinbildern gelangten. Mögen daher auch mehrere Magnetisirte ganz gleichzeitig allerlei seltsame Visionen erhalten, es werden dennoch sicherlich die magnetischen Erregungen und Erschütterungen der Organnerven in jedem einzelnen Organismus sich anders individualisiren und darin andere Gestalten und Umgebungen vorgaukeln; und so also wird es durch den variirenden Inhalt der Anschauungen in den Vielen dann gewiß sein, daß sie keine sinnliche Anschauung haben, gerade weil sie keine gemeinsame haben. Ein nothwendiger subjectiver Grund wäre aber nur in der Wesenheit des Subjectes zu suchen, und ein solcher könnte überhaupt keine momentane Anschauung begründen, sondern nur eine beharrliche, die eine bloße Chimäre ist. Die Visionäre können hieran wiederum sich zureichend orientiren, wenn sie den Maaßstab der Beurtheilung sonst verloren haben sollten. Aber freilich sind manche Subjecte von ihren Visionen so steif und fest besessen, daß sie solche Untersuchungen nicht leicht mehr eingehen, und sie finden dann wohl gar in dem Umstande, der sie am redendsten über diese

ihre Sache belehren sollte, einen Grund, bei ihrer selbstgefälligen andern Deutung zu beharren; gerade nämlich in dem Umstande, daß sie allein jetzt und hier so allerlei sehen und hören, wo Andere nichts sehen, noch hören, und wo auch nichts zu sehen, noch zu hören ist, finden sie Anlaß zu der Deutung, daß sie gerade die Erleuchteten und von Oben Begünstigten oder auch Geplagten, und daher vor allen Andern mit solchen realen Erscheinungen in Rapport gebracht seien, indeß in Wahrheit die ganze Erleuchtung gemeiniglich nur aus der laterna magica eines hysterischen Unterleibes kommt, oder gar nur aus dem Magen. Dann bleibt auf die Dauer nichts übrig, um dem wahnsinnigsten Treiben zu begegnen, als die Einsperrung ins Narrenhaus. — Was Heraclit vom Schlafe und Traume sagt gegenüber dem Wachen: „während des Wachens leben Alle in einer und derselben Welt zusammen, im Schlafe hat Jeder seine eigene *)," das gilt auch vom sinnlichen Anschauen gegenüber der natürlichen Vision; hierin visionirt sich Jeder seine eigene Welt, während die Welt des sinnlichen Anschauens für Alle wesentlich dieselbe ist, und dann überdies gegen jene Welt und ihre Poesie meistens in schwerfälliger Prosa stark contrastirt.

12) Es muß also angenommen werden, daß das bereits früher erforderlich gefundene Nichtich keine dem Ich verbundene Realität und Causalität sei, und daß es nicht vermittelst des thätigen Ich wirke, sondern daß es in Geschiedenheit von dem Ich und in Unabhängigkeit von ihm auf das Ich einwirke, wie das Ich in Unabhängigkeit von ihm auf es zurückwirkt. Es muß nach Nr. 8 über dies Nichtich mindestens angenommen werden, daß es so oft, so lange, dort und dann auf das Ich einwirke, als, wo und wann das Ich die sinnliche Anschauung hat; daß es in dieser Einwirkung dasjenige je-

*) Ὁ Ἡρακλειτος φησι, τοις ἐγρηγοροσιν ἑνα και κοινον κοσμον εἶναι, των δε κοιμωμενων ἑκαστον εἰς ἰδιον ἀποστρεφεσθαι. Plut. de superst.

desmal dem Ich verursache, was das Ich dabei nicht aus sich selber hat, sondern was ihm eben ein Dargebotenes sein muß, und daß es also dem Ich in allen Puncten, wo es Haltpuncte seiner Thätigkeit und die Beschränkung seiner sonst anhaltlosen und ins Unendliche und Unbestimmte sich verlierenden Thätigkeit antrifft, solchen Stützpunct und solche Schranke gewähre oder solcher Stützpunct und solche Schranke selber sei; d. h. daß das Nichtich dem Ich so bestimmte Erscheinung liefere oder auch zunächst solche Erscheinung sei, als worauf das Ich stößt, und wovon es seine Anschauung bedingt findet, so daß es sich selber nicht als das Princip davon erachten kann. Damit steht dem Ich zunächst eine reale Erscheinung gegenüber, mindestens in vollem Gegensatze zu allem bloßen subjectiven Scheine; denn eine Erscheinung, die nichts reales wäre, hebt sich im Begriffe auf.

Mag diese Erscheinung nun wie auch immer erregt sein, sie ist dem Ich erregt und nicht erst durch das Ich verursacht, sondern, wie sie selber ein Nichtich ist, so ist sie auch nur durch solches da, was mit ihr unter dem Begriff des Nichtich fällt; und so haben wir hier jedenfalls eine äußere Erscheinungswelt als nothwendiges Postulat der theoretischen Vernunft gefunden, grade wie die gemeine Menschenvernunft sie auch annimmt oder voraussetzt. Freilich ist dieser Inbegriff von Erscheinungen noch nicht der ganze und der eigentliche reale Begriff von äußern Dingen oder von der Außenwelt, worunter wir vielmehr so beschaffene und erscheinende Realien am Raume und im Raume verstehen, als wir grade um uns zu haben glauben; es ist überdies diese objective Erscheinung noch nicht nach allen Seiten sicher gestellt gegen manche idealisirende und verflüchtigende Ausstellung, und die Nachweise von realen Dingen, deren Erscheinungen sie wären, muß noch geliefert werden gegenüber dem Kritischen, wie dem religiös-mystischen Idealismus, wie sie bei Kant und Berkelei sich Raum ver-

schafft haben. Einschließlich werden wir darüber auch hingeführt werden zur Unterscheidung bloßer Erscheinungen als objectiv erregten Scheines im Gegensatze sowohl zu allem subjectiven Scheine wie dem objectiven Sein. — Jene angedeuteten Formen des Idealismus kann man, im Gegensatze zu dem absoluten Fichteschen, relativen Idealismus heißen. Das nächste Sinnenobject ist allemal nur Erscheinung für jegliche sinnliche Anschauung; und mehr als das Nächste kann man zunächst nicht wollen.

13) Die Erscheinung muß an sich so beschaffen gedacht werden ohne alle subjective Einmischung, daß das in allem Anschauen sich indentische Subject an ihr den erforderlichen Mitgrund zur Anschauung hat. Das Einzige und das Ganze aber, was dem Ich im Wechsel der eigentlichsten sinnlichen Anschauungen und selbst bei gleichzeitiger Anschauung der verschiedenen Erscheinungen beigelegt werden kann und muß, und wofür es sich selber als die Ursache ansetzen kann und muß, muß eine mit oder aus seiner Wesenheit ihm entstammende und in allem wirklichen Anschauen constante Größe sein; und das ist der thätige Act des Wahrnehmens allein, welcher unter den früher berührten Bedingungen entweder mit physischer Nothwendigkeit aus dem Ich ausströmt, oder, in so fern er frei anhebt und fortbesteht und aufhört, wohl nach Graden der Thätigkeit verschieden ausfällt, der Art nach aber immer Auffassung des erscheinenden Inhaltes ist und bleibt; — so bringt es, wie bemerkt, die Identität des Subjectes mit sich, sowohl für die sinnlichen Anschauungen derselben Art — durch denselben Sinn —, als für die sinnlichen Anschauungen verschiedener Art — durch verschiedene Sinne, und dort sowohl für die gleichzeitigen Anschauungen als für die einander folgenden; — doch Eins noch kommt außerdem in Betracht, was indessen für jenen Act des Wahrnehmens eigentlich nur als Bedingung vorangeht, nämlich eine mehrfache Erregbarkeit für Ein-

drücke vom Nichtich, mehrfache s. g. Receptivität, welche ihre Verzweigungen ablagert in den verschiedenen — fünf gemeiniglich unterschiedenen — Sinnen, und hiebei an die Sinnesorgane anstößt, die selber zur Außenwelt gehören und hier mindestens als äußere Erscheinungen schon real heißen müssen. Alles Uebrige aber fällt dem Nichtich zu, und muß an der Erscheinung selbst nun näher ermittelt werden.

Die Erscheinung ist in ihrem Sein zunächst unabhängig vom anschauenden Subjecte: sie ist diesem ja geboten und aufgedrungen, ehe es thätig sein kann, sie zu erzeugen und sich selber zu objectiviren; nicht allein steht sie zu dem Scheine im Gegensatz, den das Ich aus sich producirte, sondern auch zu einem objectiv Seienden, was durch das Ich sein Dasein hätte. Die Erscheinung ist weder ein dem Ich Inhärentes, noch ein von ihm Dependentes; sie ist grade so unabhängig vom Ich da, als das Ich sich von ihm unabhängig findet im Aufheben der Anschauung und abhängig findet von ihm im Anheben derselben und in ihrem Fortbestehen. Die äußern Erscheinungen stehen somit in einem Verhältnisse zum Ich, welches demjenigen grade entgegengesetzt ist, worin die innern Erscheinungen, die Thatsachen des Selbstbewußtseins zu ihm stehen; diese sind für die Dauer ihres Seins dem Ich so immanent und adhärent, als von ihm dependent. — Wir wollen gegen einige Idealisten nicht noch einmal erinnern, daß die Erscheinung sich gar nicht nehmen lasse für eine successive Construction, vermittelst des Linienziehens und der Flächenbildung und Flächenbewegung zu Stande gebracht; nicht allein kommt davon im Bewußtsein nichts vor, sondern sie widerspricht dem thatsächlichen Aufgedrungen-Werden und -Sein derselben, als einer so vollendeten und fertigen, ehe das Ich einmal seine Thätigkeit wahrnehmend verwendet, und gewiß also eher, als es als reine Anschauungskraft die Construction anhebt und vollendet. Nach ihrem ganzen Inhalte ist die Er-

scheinung nicht minder unabhängig von dem Ich als dem anschauenden Subjecte, und der allenfallsige ihn umlagernde oder durch ihn sich hindurchziehende Schein ist zuerst im Gegensatze zu allem *subjectiv* begründeten Scheine, und ist dann als ein *objectiv begründeter* sattsam zu beschränken und zu erkennen. Die Anschauung durch Gesichtssinn erreicht jedesmal eine bestimmte *Gestalt* in gemessener *Größe* und solcher *Farbe*; und ich kann willkührlich keine Aenderung an meiner Vorstellung von ihnen vornehmen, ohne daß mir das Aufhebung der sinnlichen Anschauung als solcher wäre; und bei sinnlicher Anschauung dieser Erscheinung bei sogenannten äußern Dingen, finden wir nicht allein jenen dreifachen Inhalt stets verbunden und untrennbar vor, sondern mit ihm zugleich noch manchen andern Inhalt für andere Sinne, z. B. den Tastsinn; die *Erscheinungswelt* muß an sich und unabhängig von mir der Grund sein, warum ich solchen verbundenen Inhalt antreffe; d. h. sie muß an sich so beschaffen sein, als sie mir erscheint. Wäre es anders, so müßte ich den Grund in mir und etwas mir Anhängigem suchen, und dann könnte er hier nur angenommen werden bei *gleichmäßig verbreiteter Wirkung* durch die gesammten Anschauungen unter gleichen subjectiven Verhältnissen. *Hier* steht mir eine viereckige rothe Fläche gegenüber, *dort* eine dreieckige grüne Fläche; hier *solche*, dort *andere* Ausdehnung, und Jegliches ist mir als Solches aufgedrungen, und rührt in keinem Betrachte von meinem Anschauungsvermögen her. Wohl steht es bei mir, statt solcher Erscheinungen andere zu gestalten und sie *dann* in der Anschauung zu haben statt jener, aber nur in Verwendung anderer Kraft und Thatkraft als die Anschauungskraft selbst ist, und stets nur *unter der Voraussetzung solcher objectiven Beschaffenheit* als mir bis dahin erscheint. Es muß also *roth, grün, rund, eckig, groß, klein* ꝛc. *sich da befinden, wo ich es finde*; sonst wäre der Grund solcher Erscheinung für mich nicht

mehr da und dort und in der Erscheinung selber gelegen wo ich es finde, und wie ich es finde, da und so muß es sein; obgleich die Bestimmung, wo ich es denn nun finde und was ich nun denn da finde, noch weit genug erübrigen mag. Die Namen, womit wir die eigentlichen Gesichtserscheinungen belegen, vorzüglich die der Farben, dann aber auch der Erscheinungen für die übrigen Sinne als hart, rauh, glatt, die Geruchs- und Geschmacks-Bezeichnungen, sind freilich zunächst nur zu nehmen als Namen subjectiver Empfindungen und der Zustände des Subjectes unter dem Eindrucke des Nicht-Ich; allein der Sprachgebrauch überträgt sie auch auf das jedesmalige Nicht-Ich selbst, und thut das mit so gutem Grunde, als immerhin in dem Nicht-Ich der Grund liegen muß für diese solche Empfindungen im Subjecte, der aber darin nicht anders und nicht weiter vorstellig gemacht werden kann.

Nun ist es zwar noch nicht gerade eine nothwendige Annahme, daß in allen Beziehungen und allein in der Erscheinung an sich der ganze Grund liege, warum sie für mich als solche da ist, denken wir ja auch und sogar nothwendig eine Beiwirkung zugleich erscheinender Organe, und darin Bewirkung von mancherlei Medien, und könnten wir dann ja auch noch andere einwirkende Medien zulassen; allein weder das reine Subject, noch ein ihm verbundenes Organ, noch sonst ein annehmbares Mittelding, und weder für sich noch in solcher Verbindung genommen, kann den realen Grund meiner gewonnenen Empfindung enthalten, und auch nicht einmal theilweise, so lange wenigstens nicht, als ich gleichzeitig noch die nach Inhalt verschiedensten Empfindungen erreiche, oder auch nacheinander sie habe bei der Identität solcher Mitwirkungen mit dem identischen Subjecte; denn grade die ganze Verschiedenheit der Erscheinungen wäre dann ohne zureichenden Grund; grade so weit nur als die Einerleiheit der Erscheinungen reicht;

ist auch solche Erklärung zulässig, vielleicht nothwendig; grade so weit aber, als die Verschiedenheit derselben geht, ist sie auch abgeschnitten. So gibt es z. B. eine constante Einerleiheit der Farbenerscheinungen bei Gelbsüchtigen; sie sehen Alles und Jegliches in einem gelblichten Anstriche oder Schatten, in einer Färbung, welche in allen Lichtgestalten sich als Einmischung kenntlich macht und sich begründet erweiset in einer Trübung des Organes; eben so verhält es sich bei der Anwendung farbiger durchsichtiger Gläser; und in Betreff der Größe der erscheinenden Gestalten verhält es sich so bei Anwendung der Mikroskope; — gleichmäßig geht da die Wirkung in alle Erscheinung für uns über, welchem die mitwirkenden Ursachen zugekehrt sind; es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß die Beschaffenheit der Organe bei manchen Thierarten für sie eine ganz andere Anschauung der Außenwelt vermittele und nothwendig mache, als wir von derselben haben; so wirkt wahrscheinlich die katoptrische Augenbildung bei einigen viel anders auf die Gestalten und Größen der Erscheinungen für sie, als die dioptrische bei andern; aller dieser Einfluß ist aber ein allgemeiner und eben daran dem reflectirenden Subjecte kenntlich; und sollte es daher Menschen geben, welche von Geburt an mit so farbig getrübten Organen, als der Gelbsüchtige hat, die Dinge angeschaut hätten, so würden dieselben die rechte Beschaffenheit der Dinge zwar niemals kennen lernen, aber dennoch in philosophischer Reflexion von derartigen, entstellend einwirkenden, Einflüssen gewiß werden können. Auch soll es Organe geben, welche den objectiven Reingehalt der Erscheinungen für das Subject nicht etwa entstellen, sondern ihn theilweise ganz aufheben; so soll manches Auge keine Farbenerscheinungen fassen, manches nur einzelne Farben; das ist wegen des Abgangs der entsprechenden Receptivität so begreiflich, als daß der Blinde gar nicht sieht und der Taube nicht hört. Vergl. hierüber Scheidler, Handb. der Psychologie, S.

404—5; Treviranus, Biol. VI, 423; Fries, Naturl. S. 308; Gehler, 2. Buch, sub voce Gesicht, Th. IV. S. 1424, u. A. bei Scheidler citirte. Weil nun aber bei sogenannten gesunden Organen, — und in der hier fraglichen Rücksicht ist der krankhafte Zustand desselben vom gesunden an dem erwähnten Einflusse sattsam zu unterscheiden, — weil da jede einzelne Erscheinung als eine nach allen Seiten individuell bestimmt, in feststehenden Formen gegebene ist, welche demnach ihr angehören müssen und mir nicht angehören können, so hört die Ableitung dieser verschiedensten Erscheinungen von solchen Mitteldingen so gut auf, als die Ableitung von mir selber; und sollten dabei auch manche Erscheinungen von einzu ander weniger abweichen, so bleibt das beim Gegensatze den übrigen dann nur eine Hinweisung auf Erscheinungen, die auch objective oder durch sich selber sich näher stehen und gleichen. Auch kann das Licht und seine Brechung nicht der Grund solcher Farbenerscheinungen sein, sondern nur die dargebotene Farbe oder farbige Beschaffenheit der Dinge; es zeigt sich aber als eine allgemeine objective Bedingung des Sehens derselben und als mannigfaltiger Einfluß darauf, der sich jedoch ermitteln läßt. In der Finsterniß sehe ich die Farben und ihre Unterschiede gar nicht, weil ich da überhaupt so wenig sehe, als bei geschlossenen Augen und in der Blindheit; bei gar zu grellem Lichte sehe ich die Farben wieder nicht, sondern sie und ihre Unterschiede verschwimmen ins Unbestimmte; das ist ein allgemeiner Einfluß und ein allgemeines Hinderniß der bestimmt abgegrenzten Farbenerscheinungen, und ist sodann gegen den Einfluß des mittlern Taglichtes erkennbar; — auch daß verschiedentliche Stellung farbiger Objecte gegen das Licht und gegen verschiedentliches Licht verschiedene Farbenerscheinungen bei demselben Objecte wirkt, kann nicht zu einer Negation einer objectiv gebundenen wie gegebenen Farbe führen, sondern wiederum nur auf die Einflüsse und Bedingungen, die sodann weiter erkennbar sind.

Wo die Farbenerscheinungen in den bestimmtesten Umrissen mit zureichender Verschiedenheit von einander dargeboten sind in gleicher Zeit und nach einander, und wo die Gestaltenerscheinungen eben so verschieden von einander vorliegen als so geschieden, wie dies und jenes in der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung der Fall ist, und wo z. B. nicht alle Erscheinungen als runde, oder alle als dreieckige oder viereckige Formen geboten sind, sondern jede ihre eigenthümliche Form trägt in der mannigfaltigsten Gestaltenmischung und unter der Gesammtheit der gleichzeitigen, der einander folgenden Erscheinungen: da muß dafür der Grund in den dargebotenen Erscheinungen selber liegen, d. h. die Erscheinungen müssen solche farbige Gestaltungen an sich selber sein, als ich da antreffe, gleichviel noch, wie sie selber als solche erregt sind und zu Stande kommen.

Man denke nicht, da alle Gesichtserscheinung uns als eine gewisse farbige Gestaltung entgegentritt, so lasse sich der Grund dieser Allgemeinheit im Organ oder einem andern Mitteldinge oder auch in dem anschauenden Subjecte und in sogenannter subjectiver Anschauungsform suchen, die etwa in der Receptivität des Ich läge; denn diese Allgemeinheit ist nur eine nominale und eine abstracte für den bloßen Begriff; sie ist keine gemeinsame Realität in den Erscheinungen und keine Erscheinung selber, wie das etwa ein überallhin verbreitetes Grün oder Gelb sein würde; es ist jedesmal nur eine individuelle farbige Gestaltung als Erscheinung da, und die einzelne trägt außer ihrem besondern Namen, z. B. außer der Bezeichnung roth, rund, noch einen Geschlechts-Namen, z. B. Farbe, Form; und diese allgemeinere Fassung dient nur zu einem Zusammen-Vorstellen der Einzelnheiten für die Sache des Denkens und den sprachlichen Ausdruck.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Archäologie der Leidensgeschichte von Repetent Friedlieb.

(Fortsetzung.)

Zweiter Artikel. Die Passahfeyer. Das letzte Abendmahl. Gefangennehmung Jesu.

§. 8.

Fünf Tage nach dem Gastmahle in Bethanien war das Pascha der Juden. Um diese Zeit füllten sich alle Straßen, welche nach Jerusalem führten, durch die Menge der Reisenden. In großen Caravanen langten dieselben gewöhnlich kurz vor der Festzeit in der Stadt an und trafen in Eile die nöthigen Zurüstungen. Doch reisten auch viele auswärtige Israeliten oft um mehrere Tage früher nach Jerusalem hinauf. Diese beteten zu gewissen Tageszeiten im Tempel, und besorgten in der Zwischenzeit ihre Geschäfte. Als Jesus am Tage nach seiner Ankunft in Bethanien den Einzug in Jerusalem hielt, war daselbst schon eine große Anzahl fremder Juden versammelt. Von denselben wurde Jesus mit tausendstimmigem Jubel als der Sohn Davids und der große Wunderthäter empfangen und in die Stadt begleitet. So oft er in den Tempel kam, schaarten sie sich um ihn und horchten seiner Lehre. Zwar versuchten die Priester gegen Jesum ihr Ansehen geltend zu machen, und namentlich durch verfängliche Fragen ihn um die Gunst des Volkes zu bringen: aber Jesus durchschaute alle ihre Anschläge. Sie wurden beschämt und mußten es dulden, daß der Heiland in gerechter Entrüstung öffentlich und mit großer Schärfe ihr gottloses Leben rügte und ihre schändliche Heuchelei, wodurch sie die Urheber vieler Sünden des Volkes wurden.

Ueberhaupt zeigen sich die Reden Jesu, welche er in diesen Tagen hielt, als das letzte Mittel, das er versuchte zur Bekehrung des berufenen Volkes. Darum sind seine Worte bald scharf wie ein Schwert, bald wehmüthig klagend, bald liebevoll wie zum letztenmale warnend.

In Gleichnissen bildete er die Lage und das traurige Ende Israels ab. Durch Ermahnungen suchte er zu rühren, durch seine Weissagungen mit Gottesfurcht zu erfüllen. Aber Alles war vergebens. So kamen die Tage des Festes heran.

Am ersten Tage der ungesäuerten Brode, nahten sich Jesu seine Jünger und fragten ihn, wo er wolle, daß das Pascha bereitet werde. Jesus befand sich eben in Bethanien, und er sandte nun von da aus den Petrus und Johannes in die Stadt, um die nöthigen Vorkehrungen zum Essen des Passahlammes zu treffen.

Der Ursprung des Passahfestes, seine Bedeutung, und der Rang, welchen es unter den Festen der Israeliten einnahm, ist erzählt im zwölften Capitel des Buchs, genannt Exodus, und mehrfach wieder erörtert in den folgenden Büchern des Pantateuchs. — Demnach war es auf Befehl Jehovahs beim Auszuge der Israeliten aus Egypten gestiftet und sollte ein Andenken sein an die Errettung der Erstgeburt unter den sämmtlichen Israeliten in jener Nacht, wo der Todesengel alle Erstgeburt der Egypter schlug. Darum erhielt dieses Fest auch den Namen: „Fest des Vorübergehens" חַג הַפֶּסַח *).

Die Juden hatten drei Hauptfeste. Eines von ihnen war das Passahfest. Man feierte es im Monat Abib oder Nisan, welcher nach göttlicher Anordnung der erste des Jahres ward und in die Frühlingszeit fiel **). Seine Dauer war sieben volle Tage und es war angeordnet für alle Zeiten. Jeder Israelite war in der Regel zur Feier dieses Festes verpflichtet, und mußte sich hierzu an den

*) Cf. Exod. 34, 35. פֶּסַח chals. פִּסְחָא. Die Septuaginta übersetzt es als Eigenname mit *πάσχα*. Aquila und Symmachus gebrauchen das Wort *ὑπέρβασις*. Theodotion hat dafür *φάσεχ*. Flavius Jos. *ὑπερβασία* Antiq. 2, 14 6. Philo nennt es *διαβατήρια*. Greg. v. Nazianz epist. 14 *ἑορτὴ διαβατήριος*.

**) Exod. 13, 4; 23, 15; Lev. 23, 5. Num. 9, 3; 28, 16. Dt. 16, 1. Der Nisan entspricht dem Griechischen *Ξανθικός* nach Josephus Antiq. 3, 10, 5. Vor der Einsetzung des Passahfestes fieng das Jahr der Juden mit dem Monat Tysri an, der in unsern September fällt: Ios. Antiq. l. 1. c. 4.

von Jehovah erwählten Ort, welcher späterhin Jerusalem war, begeben *).

Dieses Fest führte auch den Namen „Fest der ungesäuerten Brode" חַג הַמַּצּוֹת, ἑορτὴ τῶν ἀζύμων. Der Grund dieser Benennung liegt in dem göttlichen Gebote, welches den Israeliten die ganze Festzeit über kein anderes als ungesäuertes Brod zu essen befiehlt (Exod. 12, 15. 13, 6 et 7). Weil das Wort פֶּסַח seine Bedeutung entlehnt hat von dem schonenden Vorübergehen des Todesengels in der Nacht des vierzehnten Nisan; so bediente man sich des Ausdrucks „Fest der ungesäuerten Brode" vorzugsweise, um die ganze Festzeit zu bezeichnen (vgl. Esdr. 6, 22 und 20). Dagegen nannte man den ersten Fest-Abend פֶּסַח. Der folgende Tag hieß entweder altera dies paschatis Num. 33, 3. oder solemnitas, ἑορτή, Fest, חָג Num. 28, 17**), oder endlich κατ' ἐξοχην solemnitas azymorum חַג הַמַּצּוֹת. Lev. 23, 6.

Das Gesagte gilt vom Sprachgebrauche des A. T. Man kannte diesen aber auch noch zur Zeit des Erlösers; indem sich bei Flavius Josephus beide Ausdrücke πάσχα und ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ganz in obiger Weise von einander unterschieden finden ***). Bei einigen Neutestamentlichen Schriftstellern dagegen zeigt sich, daß man das Wort πάσχα auch in weiterer Bedeutung nahm. Der Evangelist Lucas gebraucht es nämlich ganz gleichbedeutend mit ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, Fest der ungesäuerten Brode. Luc. 2, 41. 22, 1; ebenso Marcus 14, 1 und Johannes 2, 23 †). Doch

*) Dt. 12, 5 et 26.

**) Diese Bedeutung hat sich bei den Juden erhalten Rosch haschanah 4, 1, wo es heißt: „der fünfzehnte Nisan sei das Fest."

***) Antiq. 3, 10, 5: πέμπτη δὲ καὶ δεκάτη διαδέχεται τὴν τοῦ πάσχα, ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή, ἑπτα ἡμέρας οὖσα, καθ' ἣν ἀζύμοις τρέφονται. Diesen Sprachgebrauch bestätigend sagt das Chronicum Alexandrinum: ἐκείνην τὴν ἡμέραν μόνην Πάσχα οἱ υἱοι Ἰσραὴλ προσηγόρευον, τὴν δὲ ἑ καὶ τὰς μετ' αὐτῆς ς ἡμέρας ἑορτὴν ἀζύμων. Die Stelle stützt sich auf Levit. 23, 5 et 6.

†) Hiermit stimmt Midrasch Ruth, welche ebenfalls פֶּסַח vom ganzen Feste gebraucht, indem sie zählt: יום א', יום ב' חפסח:

auch sie bezeugen mehrfach den Alttestamentlichen Sprachgebrauch *).

Eine Ausdehnung erhielt das „Fest der ungesäuerten Brode," als man in späterer Zeit, wahrscheinlich von der nacherilischen Periode an, den ganzen Tag des vierzehnten Nisan zum Feste zog. Dies fand namentlich in dem Landstriche Galiläa Statt, wo dieser ganze Tag strenge gefeiert wurde, während die Einwohner von Judäa ihn erst von der sechsten Tagesstunde an feierten und alle gewöhnliche Arbeit unterließen. Von dieser Vorfeier erhielt der vierzehnte Nisan den Namen prima dies azymorum ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων. Als solchen scheinen ihn auch die Synoptiker zu kennen. Und wenn Josephus bald von sieben Passah-Tagen spricht, bald von acht; so geschieht dies, weil er jene Vorfeier einmal nicht zum Feste zählt, das anderemal sie mitrechnet **).

Diese Erweiterung des Passahfestes hatte ihren Grund in der Aengstlichkeit der nacherilischen Juden. Dagegen war es im Gesetze selbst vorgesehen, wenn die Feier des Passahs im Laufe der Zeit sich von dem ersten oder Aegyptischen Passah unterschied. Die Bedeutung und die Idee, welche das Fest gegründet, blieb dieselbe, während die Art der Feier wegen der besondern Verhältnisse der Israeliten, worin sie auf ihren Wanderungen durch die Wüste und später nach der Eroberung Canaans lebten, sich ändern mußte. Das Aegyptische Passah bestand in der Feier eines einzigen Abends, an unheiligem Orte. Die Thürpfosten und Schwelle des Hauses wurden mit dem Blute

erster, zweiter Paschatag. cf. Mechilta 8, 1 und Midrasch Koheleth fol. 117, 3: ז' ימי הפסח „sieben Tage des Pascha." Durchgängig aber zahlte man doch die Tage des Festes nach den dies azymorum. cf. Iosephus Antiquit. lib. 3. c. 10. §. 5, wo er den zweiten Paschatag τὴν δευτέραν τῶν ἀζύμων ἡμέραν nennt und dies erklärt durch: ἕκτη δ' ἔστιν αὕτη καὶ δεκάτη. —

*) Mt. 26, 2. Auch ἑορτή gebrauchte man nunmehr für die siebentägige Festzeit: Marc. 14, 2. Joh. 2, 23.

**) Antiq. 3, 10. 5. coll. ibid. 2, 15, 1: ὅθεν εἰς μνήμην τῆς τότε ἐνδείας ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ ἡμέρας ὀκτὸ, τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην.

des Passah-Lammes bestrichen. Das gebratene Lamm wurde stehend, im Reiseanzuge und in Eile genossen. Jeder Israelit, der reine wie der unreine, war gehalten dasselbe mitzuessen.

Alle diese Verhältnisse änderten sich späterhin. Schon mit den nächstfolgenden Passahfesten begannen diese Aenderungen. Vorerst, indem eine vollständige Feier von sieben Tagen eintrat, und dieselbe in der Wüste unter Zelten Statt fand (Num. 9. 2). Später wurde Jerusalem erobert, und Jehovah schlug daselbst seinen Wohnsitz auf. Nun wurde die Feier eine vollständige, wie das Gesetz sie wollte.

Von diesem Jerusalemischen Passah, und zwar, wie es zur Zeit Jesu gefeiert wurde, soll nunmehr das Besondere angegeben werden.

§. 9.

Die Passahfeier geschah auf Anordnung Jehovah's und hatte Verbindlichkeit für jeden Israeliten. Nur solche, die außer Stande waren, die Reise nach Jerusalem zu Fuß zu machen, wie Kranke, Knaben, Greise, außerdem die Tauben, Blinden und Wahnsinnigen, waren von jener Verpflichtung ausgenommen. Damit Niemand Unwissenheit vorschützen konnte, giengen im Monat Nisan Boten aus, welche dasselbe ansagten *).

Am zehnten Nisan mußte ein jähriger, fehlerfreier Bock oder Widder von der Heerde abgesondert werden **). Diese Absonderung soll mit einigen Ceremonien verbunden gewesen sein und dem bestimmten Aussprechen, daß dieses Lamm ein Passahlamm sein solle. Von dieser Zeit an wurde

*) Rosch. hasschanah c. 1. n. 3.

**) Dieser Brauch soll jedoch (cf. Pesachim 9, 5) in der spätern Zeit nicht beobachtet worden, und die Absonderung oft wohl zwei oder drei Tage nach dem zehnten Nisan geschehen sein. Ein Grund hiervon war, weil die Fremden nicht so frühe in Jerusalem anlangten. Zudem bezog man die Vorschrift Exod. 12. v. 3 nur auf die Absonderung, und behauptete dabei, daß die Zeitbestimmung willkührlich sei und von den Umständen abhange (Carpzov. apparat. p. p. 400).

dasselbe an das Bett des Hausvaters angebunden (Kelim 19, 2.) oder sonst verwahrt bis zum Feste.

Zu Anfang des vierzehnten Nisan, am ersten Abende, nach Verrichtung der Abendandacht, begann das Wegschaffen des Sauerteigs und alles Gesäuerten nach Exod 12, 15 *). Alle Geschirre, woran noch Sauerteig hieng, wurden aber schon einen Tag früher gereinigt (cs. Buxtorf Synagog: c. 12, 1.). Man suchte vorerst den Sauerteig in den Winkeln und an andern Orten des Hauses, und damit dies Geschäft nicht fruchtlos wäre, wurden vorher einige Bröckchen Sauerteig, oder durchsäuerten Brodes, hin und wieder hingelegt. Die Durchsuchung geschah mit einem kleinen Oel-Lichte, damit man auch alle Ritzen aussuchen könnte (vid. Pesach. 1, 1. und d. Glosse). Vorher sprach der Hausvater folgendes Gebet: „Gepriesen sei Jehovah unser Gott, der König in Ewigkeit! der uns durch seine Gebote geweiht hat und uns befohlen, das Gesäuerte wegzuschaffen" (vid. Hagada Biur Chamez).

Nach vollendetem Geschäfte sprach derselbe: „Alles Gegohrne und Gesäuerte, was in meinem Bereiche ist, was ich gesehen oder nicht gesehen habe, sei aufgegeben und werde wie Staub der Erde."

Das Gesäuerte, was man gefunden hatte, wurde an einem vor Mäusen gesicherten Orte aufbewahrt; auch soviel durchsäuertes Brod, als bis zur fünften Tagesstunde des vierzehnten Nisan hinreichte, zum Gebrauche belassen **). Zu Anfang der sechsten Stunde wurde dann alles Gesäu-

*) Pesachim c. 1. n. 1: nocte decimi quarti inquirunt de fermento, ad lucem lampadis, neque inquiritur vel solis aut lunae luce, sed tantum ad lucernae lucem; quia inquisitio ad lampadis lucem rectius fit.

**) Pesach. ibid.: qui comedat fermentatum post meridiem, et fermentatum, super quod praeterierit Pascha, praecepto negativo interdicitur, sed in eo non est poena excidii u. Maimon ad h. l.: ecce discis quod licitum est fermentum comedere die decimo quarto, ad finem usque horae quartae, at quinta non utendum.

erte verbrannt *), wobei der Hausvater wiederum sprach: „Alles Gesäuerte, das in meinem Bereiche ist, was ich sah oder nicht sah, was ich wegbrachte oder nicht, aufgegeben sei es und werde wie Staub der Erde."

Das Gesagte galt als Regel bei den Israeliten. Eine Ausnahme fand nur dann Statt, wenn der vierzehnte Nisan mit einem Sabbathe zusammenfiel. In diesem Falle wurde das Gesäuerte einen Tag früher, nämlich am Abende des dreizehnten Nisan gesucht und verwahrt. Was dann von Gesäuertem am folgenden Abende nach der Mahlzeit, wo schon Sabbath war, übrig blieb, wurde der Intention nach aufgegeben. Man bewahrte es hierauf in einem sorgfältig bedeckten Gefäße und verbrannte es, wann der erste Tag des Festes zu Ende war **). Durchsäuertes Brod durfte von der fünften Tages-Stunde des vierzehnten Nisan während der ganzen Festzeit nicht mehr gegessen werden ***).

Der vierzehnte Nisan gehörte seiner Natur nach noch nicht zum Feste, und außer den als Vorbereitung für's Fest nothwendigen Arbeiten, durften einen Theil des Tages auch noch andere Geschäfte verrichtet werden. Wirklich arbeiteten auch die Einwohner Judäas bis zur Mittagszeit, wo der Rüsttag des Passahs (עֶרֶב פֶּסַח) anfieng. In Galiläa aber war man ängstlicher, und am ganzen Vortage wurde kein Geschäft daselbst mehr vorgenommen †).

Am Nachmittage des vierzehnten Nisan, nachdem das

*) Pesachim c. 1. §. 4.

**) Maimon in Hilc. Chametz Umazah c. 1. 2. etc. Carpzov. l. cit. p. 404. Buxtorf Synag l. cit.

***) Tos. Pesach. c. 1. et Maimon ad h. l.

†) Cf. Mischna Pesachim c. 4. n. 5. Nach der Gemara Hierosol. Chagiga 3. 7 war überhaupt der Vortrag des Pascha ebenso heilig, wie das Fest selbst. Diese Behauptung widerlegt sich aber von selbst schon durch die Verrichtungen, welche an diesem Tage vorgenommen wurden: Man verbrannte das Gesäuerte, schlachtete die Opferlämmer und anderes Opfervieh. Der Vorhof wurde durch die Priester vom Blute gereinigt (Mischn. Pesaeh. c. 5. n. 8), und die noch ankommenden Fremden machten ihre Einkäufe zum Feste.

Abendopfer vollendet war, welches aber an diesem Tage eine Stunde früher wie gewöhnlich, nämlich nach der achten Stunde, (nach zwei Uhr), dargebracht werden durfte, begann das Schlachten der Passahlämmer *). — Um diese Zeit trug jeder Hausvater oder sein Diener **) auf den Schultern ein Lamm in den Vorhof des Tempels, dem Orte, wo die Opfer geschlachtet werden mußten ***). An

*) Corban Pesach. c. 1: mactandum (erat Pascha) die decimo quarto post meridiem, post iuge sacrificium. Pesach. 58, 1: תמיד קחסי לפסח פסח קודם לקטורת קטורת קודמת לנרים (sacrificium iuge praecedit sacrificium paschatis, pascha praecedit suffitum, suffitus aecensus lychnorum. An dem Vortrage des Festes durfte das tägliche Abendopfer, welches sonst um drei und ein halb Uhr dargebracht wurde, eine Stunde früher gebracht werden; fiel das Pascha auf einen Sabbath, so wurde noch eine Stunde früher damit begonnen. cs. Pesachim c. 5. n. 1: sacrificium iuge mactabatur octava et media et offerebatur nova et media, at vespera Sabbathi mactabatur septima et media; atque offerebatur octava et media, tam die profesto quam die Sabbathi. Si vespera Paschatis incideret in Sabbathum, mactabatur sexta et media, et offerebatur septima et media (um halb zwei), et deinde Pascha. Zu keiner andern Zeit als am 14. Nisan durften nach dem Abendopfer noch andere Opfer geschlachtet werden, nach Tosaphta Pesach. c. 4, 3.

Das Gesetz befiehlt Exod. 12, 6, daß die Passahlämmer zwischen den zwei Abenden בין הערבים des 14. Nisan geschlachtet werden sollten, ohne die Zeit näher zu bestimmen. Die Rabbaniten verstehen hierunter den Nachmittag des 14. Nisan, nur nicht ganz, obwohl den größten Theil davon, nämlich von der sechsten Stunde an bis zu Sonnenuntergang. Nach Flavius Josephus fiele die Zeit des Schlachtens zwischen 3 und 5 Uhr. Die Stelle steht de bello l. 6. c. 9. §. 3. ἐνστασης ἑορτης (Πασχα καλειται) καθ' ἣν θυουσι μεν ἀπο ἑνατης ὡρας μεχρι ἑνδεκατης. Hiermit stimmen dann auch die Bestimmungen der Talmudisten. vergl. Carpzov l. c. p. 401.

**) Auch der Diener durfte schlachten, nach Pesachim 8, 2: Si dicat quis famulo suo, ito et macta mihi Pascha, isque hoedum mactet, de eo comedat. Si agnum mactet, comedat de eo; si et hoedum et agnum, comedat de priori.

***) Vid. Maimon Korban Pesachim c. 1: „das Pascha durfte nur im Vorhofe geschlachtet werden, wo man die übrigen Opfer schlachtete. cf. Pesachim 5, 5 et 6. Im Widerspruch hiermit, und deshalb mit Unrecht, haben Einige behauptet, daß die Passahlämmer nicht im Vorhofe hätten geschlachtet werden müssen. So noch Goodwin, der deshalb mit Recht von Carpzov getadelt wird. — Hieraus erhellt auch, daß die Jünger Christi entweder zur gehörigen Zeit im Tempel das Passah

dieser Stelle angelangt, mußte das Lamm unter dem Namen eines Passahlammes (לְשֵׁם פֶּסַח) vorgezeigt werden.

Ungeachtet der Geräumigkeit des Vorhofs dürfte es doch wohl an jenem Tage, wo sich ganz Israel versammelte, für das Schlachten der Lämmer an Raum gefehlt haben, wenn dieses zu gleicher Zeit hätte geschehen sollen. Deshalb wurden die Lämmer in drei Abtheilungen geschlachtet *). Die Priester stießen in die Trompeten (Gem. Hieros. Pesach. 32, 3.), die Leviten, in zwei Chöre getheilt, stimmten einen Hymnus, den man Hallel nannte, an. Derselbe bestand aus den Psalmen 113 bis 118, welches Triumph- und Danklieder sind, worauf der 136. Psalm folgte. Während dem kam die erste Schaar herein. Die Thore wurden geschlossen (Edwoth 5, 6. Gem. Berachoth 19, 1) und das Schlachten begann. Jeder Israelit schlachtete selbst sein Lamm, was bei andern Opfern nie geschah und deshalb von Philo (de vita Mosis p. 686.) besonders hervorgehoben wird **). In zwei langen Reihen standen die Priester Jehovah's, die eine mit silbernen, die andere mit goldnen Schalen in den Händen. Der jedesmal zunächst stehende Priester nahm von dem Blute des geschlachteten Lammes und ließ es durch die Hände der übrigen gehen, bis es zum Altare gelangte; hier wurde es an den Fuß des Altars hingegossen (Pesachim 5, 5 et 6.). Nach dem Schlachten mußten die Lämmer ausgeweidet und ihnen die Haut abgestreift werden. Zu dem Ende waren an den Wänden eiserne Hacken angebracht; wo aber diese fehlten, da gebrauchte man dünne Stäbe, woran der Israelit das Lamm hing, es hiermit auf seine und des Nachbars Schulter legte und so

---

schlachteten, oder daß sie überhaupt kein Passah schlachteten; und sodann ferner: daß Christus entweder mit den Juden das Passah feierte, oder daß er gar kein Passah feierte.

*) Pesachim c. 5. n. 5. cf. n. 6 et 7.

**) Aus 2 Chron. 30, 16 et 35, 11 sehen wir jedoch, daß für die, welche unrein waren, auch die Priester schlachteten.

ausweidete und abzog *). — Von dem Eingeweide gehörte ein Theil auf den Altar Jehovah's, man nannte diese die Opfer-Theile. Sie bestanden aus dem Schweife, dem Fett der Eingeweide, der Nieren und der Leber. Man legte sie auf Schüsseln und verbrannte sie demnächst auf dem Altare nach Exod. 23, 18 **). Hatte die erste Schaar ihre Lämmer geschlachtet, so trat die andere ein, bis mit der dritten das Schlachten zu Ende war ***).

Außer den Passahlämmern wurde auch noch anderes Opfervieh geschlachtet, nach Dt. 16, 2: Immolabis phase Domino ac Deo tuo de ovibus et de bobus. Man nannte dasselbe in der spätern Zeit Chagigah †) und nahm dazu nicht bloß großes Vieh, sondern auch Lämmer und Ziegen beiderlei Geschlechts. Auf diese Weise sollte die Mahlzeit, welche den Character der Fröhlichkeit an sich trug, der Festfreude angepaßt werden. Jedoch war das Cha-

*) Michna Pesachim c. 5. §. 9: quomodo suspendebant et excoriabant? uncini ferrei (אונקליות) infigebantur parietibus et columnis, in quibus suspendebant et excoriabant. Cuicunque autem non erat locus ad suspendendum et excoriandum, (illi) erant bacilli tenues illic et laevigati; et eos imponebat humero suo, et humero socii sui, et suspendebat ac excoriabat.

**) Ibid. §. 10: discindit (Pascha) et educit adipes illius et deponit eos in lance (מגיס) et comburit eos super altari. — Die membra sacrificium oder adipes אימורין waren: cauda quae adhaeret ossibus spinae dorsi, et adeps qui tegit intestina et renes eorumque adipes et reliquiae hepatis. cf. Gem. Pesach. 65, 2.

***) Pesachim c. 5. §. 10: Si exiret prima caterva et consisteret in monte domus, secunda in antemurali, tertia vero in loco suo stabat.

†) Chagigah חגיגה von חגג, feriari, festum celebrare, tripudiare. cf. Buxtorf lex. pg. 707. Im Tract. Chagigah wird der Ursprung so erklärt: Inde quod dicit Dominus וחגתם אותו חג לה hoc sibi vult: ut adducat oblationem pacificorum (שיביא קרבן שלמים), et haec pacifica vocantur Chagigah. Pesachim c. 6, 4: Sacrificium festi (Chagigah) adducebatur ex grege et iumento, agnis et capris, masculis et foeminis, et comedebatur per duos dies et unam noctem. Im A. T. hießen sie זִבְחֵי שְׁלָמִים. cf. 2. Chron. cap. 30. v. 22.

gigah nur gefordert für den fünfzehnten Nisan, obwohl es auch am vierzehnten genossen wurde, um die Festfreude zu erhöhen. Man unterschied daher ein Chagigah des vierzehnten und des fünfzehnten Nisan *).

Das geschlachtete Lamm mit dem Chagigah trug hierauf, wenn es dunkel ward **), ein Jeder in seine Wohnung. Die in Jerusalem nicht ansäßigen Israeliten hatten an diesem Tage das Recht der Gastfreundschaft bei den Einwohnern von Jerusalem, und sie durften unentgeldlich bei Jedem einkehren. Der Grund dieses humanen Betragens lag darin, weil man die Stadt Jerusalem als den ausgewählten Ort Jehovah's betrachtete und deshalb, namentlich wo ein von Jehovah gefordertes Fest einfiel, auch die Häuser in Jerusalem nicht für ein Eigenthum ihrer Besitzer, sondern ebenfalls für ein Eigenthum Jehovah's hielt ***). Nichts destoweniger wurde doch der Hauseigenthümer einigermaßen entschädigt, indem die Fremdlinge ihm das Fell des Paschahlammes und der Chagigah und ein irdenes Gefäß, welches bei der Zubereitung gebraucht worden, überließen †).

Das Passahlamm mußte für den Festabend gebraten werden nach Exod. 12, 9. Die jüdischen Traditionen geben das Verfahren hierbei mit den kleinsten Umständen

---

*) Cf. Aruch id חגג: Edebant, bibebant et laetabantur, et sacrificium Chagigae, ad quod adducendum tenebantur die decimo quinto. Daß das Chagigah des 14. Nisan nicht Vorschrift war, sagt Rabbi Issai in Pesach: „das Chagigah des 14. ist nicht de officio" und Rabbi Eliezer; „vermittelst der Friedensopfer, welche man am Abende des Festes schlachtet, genügt einer der Vorschrift nicht." Daß das Chagigah des 14. Nisan bloß gewesen, um die Festfreude zu erhöhen. cf. Chagigah fol. 7, 2. gloss.

**) Mischna Pesach. c. 5. §. 10: „Si tenebrae oborirentur; exibant et assabant pascha suum.

***) Joma 12, 1. Megilla 26, 1: Traditio est, non mercede conduci domos Hierosolymis, quia propriae non erant.

†) R. Eleasar dixit: nec lectos, recepit ergo paterfamilias ab hospitibus coria sacrificiorum. Abai dixit: hoc etiam inde discas, moris fuisse, ut quis relinqueret vas fictile atque etiam corium sacrificiorum suorum hospiti suo.

und mit Aengstlichkeit an. Man durchstach das Lamm in seiner ganzen Länge, dann in die Quere an den Vorderfüßen mit zwei Hölzern, die man vom Granatapfelbaume nahm. Warum man gerade diese Holzart wählte, gibt der Maimonide zu Pesachim 7, 1. an, indem er sagt, man habe es gebraucht, weil aus ihm, wenn es heiß würde, kein Wasser herausstedete. Auf diese Weise erhielten die beiden Hölzer die Kreuzesform *). So zubereitet brachte man nun das Lamm in den Ofen zum Braten. Der Ofen war in der Erde und hatte die Gestalt eines Topfes ohne Boden mit einer Oeffnung, um das Feuer hineinzuthun **). Auch die edlern Eingeweide des Lammes wurden daneben in den Ofen gehangen und mit gebraten.

„Drei Dinge waren zum Passahmahle nothwendig" heißt es Pesachim c. 10. n. 5. Nämlich: „Das Pascha, ungesäuertes Brod und bittre Kräuter." Jedes einzelne von ihnen galt als Symbol und stellte ein historisches Ereigniß des Volkes dar. Wie sich an das Passahlamm der Vorübergang des Todesengels knüpfte, so nahm die Tradition die azyma als Symbol der Erlösung aus Aegypten (Pesachim ibid.) und das Bittere (מרורים): „weil die Aegyptier das Leben ihrer Väter mit Bitterkeit in Aegypten behaftet hatten. Hieran reihte sich noch ein viertes Gericht oder vielmehr eine Zukost, bestehend in einem dicken Brei Charoset (חרסת) genannt. Man verfertigte ihn aus Datteln, Feigen, Mandeln, Nüssen und andern Früchten, die mit Essig gekocht und mit Zimmet und andern Ingredienzen vermischt wurden, so daß er die Farbe der Ziegelsteine bekam: Denn er sollte dienen zum Andenken an jene Beschäftigungen, wozu die Aegyptier sie genöthigt hatten ***).

*) Hierauf spielt Justinus an dial. c. Tryph. „Das gebratene Lamm hatte, wenn es gebraten wurde, die Gestalt des Kreuzes."

**) Man sehe die Beschreibung und Zeichnung desselben in Jahns Archäologie Theil I. Bd. 2. §. 164.

***) Maimon zu Pesach. c. 7. 11: embamma istud Charoset quod dicitur, constituerunt sapientes apponi mensae prima

Die Azyma mußten, nach Tractat Challa (de placenta separanda) c. 1. §. 1. aus fünf Getreide-Sorten bereitet werden. Nämlich: aus Weizen, Gerste, Spelt, Hafer und einer Gattung von Hafer, die Sekale hieß. Aus dem Mehle bereitete man mit Wasser einen Teig, wälzte ihn in dünne Schichten (Fladen) und klebte dieselben sodann zum Backen an die erhitzten innern Wände der Oefen fest.

Zu den bittern Kräutern nahm man nach Maimonides de fermento et azymo c. 7. §. 12 etc. Lattich, Eppich, Meerrettig, Petersilien, Körbel und Cresse. Es sind demnach dieselben, welche auch nach die heutigen Juden auf's Pascha gebrauchen.

§. 10.

Mit solchen Zurüstungen wurde die Vorbereitungszeit auf's Fest verbracht. Um dieselben zu vollziehen, hatte auch Jesus die beiden Jünger in die Stadt gesandt. Das Haus, welches er erwählt habe, um daselbst das Pascha zu essen, machte er ihnen durch ein Zeichen kenntlich: „Wenn ihr in die Stadt kommt," sprach er (Luc. 22, 11 ꝛc.), „so wird euch ein Mensch mit einem Wasserkruge*) begegnen; dem folget in das Haus, wo er eingeht, nach, und saget dem Hausherrn: Unser Lehrer läßt Dir sagen (Mt. 26, 18): meine Zeit ist nahe; bei Dir will ich mit meinen Jüngern das Passah halten." Die Jünger vollführten ihren Auftrag, und so wurde ihnen in einem Hause der Stadt das Zimmer auf dem Dache τὸ ἀνώγεων, welches man gewöhnlich für abgesonderte

---

nocte paschae in memoriam illius luti, quo nostri in Aegypto maiores exercebantur. Fit autem embamma istud ex dactylis, ficubus, caricis, atque aliis fructibus horum similibus, qui concussu Elisi, aceto perfunduntur, et commiscentur una cum cinnamomo aliisque id genus aromatibus sic tanquam paleae miscetur lutum. cf. die Anmerkungen des Ob. Bartenora et Maimon zu Pesachim c. 10, 3.

*) Die Wasserträger waren, wie noch jetzt im Oriente, aus der geringsten Volksklasse, und trugen zu bestimmten Zeiten des Tages das Wasser in die Wohnungen.

Gesellschaften, Unterredungen und zum Gebete gebrauchte, eingeräumt; und hier bereiteten sie die Passahmahlzeit.

Am Abende kam nun Jesus selbst in die Stadt. Die Zwölfe versammelten sich um ihn, und das Mahl begann. Bei diesem Festmahle war das zu Tischeliegen Vorschrift, selbst für den ärmsten Israeliten, weil dieses den Stand ihrer Freiheit, den ihre Väter mit dieser Feierlichkeit in Aegypten dereinst begonnen, anzeigte *).

Nach der Vorschrift des Moses (Exod. 12, 3.) sollte je eine Familie ein Lamm verzehren. War eine Familie nicht stark genug, um das ganze Lamm zu genießen, so sollten noch Nachbarn dazu geladen werden. Späterhin wurde die Zahl der Gäste näher bestimmt, und weil bei jedem heiligen Geschäfte nicht weniger als zehn zugegen sein durften **), so setzte man auch hier zehn als die geringste Zahl der Gäste an. Jedoch durften auch nicht mehr als zwanzig an Einem Tische sein ***). Kein Unreiner durfte sich mit zum Mahle setzen, sonst aber alle Hausgenossen, welche Israeliten und beschnitten waren (Exod. 12, 48.). Das weibliche Geschlecht war zwar nicht verbunden, das Pascha mitzugenießen; denn im Oriente gilt der Mann allein. Jedoch war das ihnen auch nicht verboten.

---

*) Cf. Maimon ad Pesach. 10, 1 und Babyl. Pesachim fol. 108, 1: Dicitur, quod azyma opus habent recumbentia, herbae amarae opus non habent; de vino dicitur nomine Rabh Rachman, quod opus habet recumbentia; et tamen haec non contrariantur; nam illud dicitur de duobus poculis prioribus, hoc de duobus poculis posterioribus. — Hierosol. Pesachim fol. 37, 2: R. Levi dicit, mos servorum est, ut edant stantes, at nunc comedant recumbentes, ut dignoscatur exiisse eos e servitute in libertatem.

**) Cf. Megillah c. 4, 3: „non dividunt orationem *Audi* (Israel), neque incedunt ante aream, neque attollunt palmas, neque benedictionem lugentium dicunt, neque consolationes lugentium, neque benedictionem sponsorum, neque conveniunt ad benedicendum in nomine Dei, minores quam decem."

***) Ios. de B. I. 6. c. 9. §. 3: οὐκ ἐλάσσον ἀνδρῶν δέκα (μόνον γὰρ οὐκ ἔξεστι δαίνυσθαι) πολλοὶ δὲ καὶ σὺν εἴκοσιν ἀνθροίζονται.

Mit Händewaschen und Gebet begann jede Mahlzeit der Hebräer. So geschah es auch bei dem Passahmahle. Der Hausvater oder der Anordner des Festabends betete für Alle, wie es bei Festlichkeiten gebräuchlich war. Der Gebete wurden mehrere gesprochen. Das erste enthielt eine Lobpreisung Gottes, der diesen Tag gegeben habe*). Sodann mischte der Hausvater jedem Tischgenossen einen Becher Wein, indem er gewöhnlich auf vier Theile Wein Einen Theil Wasser nahm, segnete ihn mit den Worten: „Gelobt seist Du, Herr unser Gott! Du König der Welt! der Du die Frucht des Weinstocks erschaffen hast," und reichte denselben umher. Keiner der Anwesenden durfte diesen Becher versagen. Nun wusch sich der Hausvater die Hände und das Mahl begann. Man brachte einen Tisch mit den sämmtlichen Speisen. Der Hausvater pries Gott, daß er die Früchte der Erde geschaffen, nahm dann von den bittern Kräutern nach dem Maaße einer Olive**), tauchte dieselben in den Charozet und aß sie, ebenso vertheilte er auch unter die Gäste. Hierauf rückte man den Tisch bei Seite, und es wurde ein zweiter Becher Wein gemischt. Während dem stellte der Sohn an den Hausvater oder auch dieser an sich selbst folgende Fragen: „Worin unterscheidet sich diese Nacht von den andern, da wir in den übrigen Nächten unsere Speisen nicht einmal eintauchen, in dieser aber zweimal? Warum essen wir in den übrigen Gesäuertes und Ungesäuertes, in dieser Nacht aber bloß Ungesäuertes? Warum essen wir in den übrigen Fleisch verschieden zubereitet, in dieser Nacht aber nur gebratenes? Warum essen wir in dieser Nacht bittere Kräuter? Warum liegen wir alle zu Tische in dieser Nacht, da doch in den übrigen Einige auch stehen?" —

*) Maimon zu Mischn. Berachoth c. 8. §. 5 sagt, daß die Gemaristen behaupten, die benedictio cibi sei die erste von allen. Schamai dagegen: zuerst sei zu segnen für den Tag, dann pro cibo, pro aromatibus etc.

**) Die Olive, welche die Größe eines halben Ey's beträgt, war das Maaß, wofür man segnete. Berachoth c. 7, 2.

Als Antwort folgte der Hymnus Dt. 26, 5. etc. Hagada genannt, worin die Geschichte der Führungen Jehovahs von ihrem Auszuge an kurz erzählt ist.

Dann brachte man wieder den Tisch herbei, und nun begann der Hausvater: Warum essen wir dieses Passahlamm? Weil in Aegypten Gott an den Wohnungen unserer Vorfahren vorübergieng; denn so befiehlt das Gesetz: „Saget ihnen, es ist das Opfer des Vorübergangs des Herrn (Exod 12, 27.)." Dann nahm er bittre Kräuter, hob sie in die Höhe und sprach: Warum essen wir diese bittern Kräuter? Weil die Aegyptier das Leben unserer Väter mit Bitterkeit heimgesucht haben; da von ihnen geschrieben steht: Exod. 1, 14: „aeque ad amaritudinem perducebant vitam eorum." Ebenso hob er ein ungesäuertes Brod in die Höhe und fragte: Weswegen essen wir dieses Ungesäuerte? Der Teig unserer Väter war noch nicht durchsäuert, als sie plötzlich der allmächtige, gütige Gott aus Aegypten führte, wie im Gesetze steht (Exod. 12, 39): coxeruntque farinam, quam dudum de Aegypto conspersum tulerant, et fecerunt subcinericios panes azymos, neque enim poterant fermentari." Er fügte nun hinzu folgenden Lobgesang: „Darum müssen wir ehren, preisen und verherrlichen den, welcher an uns und unsern Vätern so viele, so große und erstaunliche Wunder verrichtet hat. Die Freiheit hat er uns erworben, in Freude unsern Kummer umgewandelt, in starkes Licht die Finsterniß, ihm, ihm wollen wir singen Halleluja, Halleluja. — Hieran reihte sich der Psalm 113: laudate pueri Dominum bis zu „convertit petram in stagna aquarum." Am Ende hieß es: „Wir danken Dir, Herr Gott und König der Welt, der Du uns und unsre Väter aus Aegypten geführt hast und bis zu dieser Nacht geleitet, wo wir ungesäuertes Brod essen und bittre Kräuter*)" Nun

*) Der Maimonide sagt, daß sie zu seiner Zeit folgende Worte bei dieser Stelle hinzugefügt hätten: „So wirst auch Du o

folgte die Danksagung zu Gott für die Erschaffung des Weinstocks, und der zweite Becher ward getrunken.

Der Hausvater wusch sich abermals die Hände, nahm dann zwei Brodkuchen und brach einen davon in zwei Theile, die Hälfte davon legte er auf die andern Kuchen und sprach: „Gelobt seist Du unser Gott, Du König der Welt, der Du das Brod aus der Erde hervorbringst." Die Ceremonie, wornach Ein Brod gebrochen wurde vor der Segnung, was sonst nicht geschah, deutete darauf, weil das ungesäuerte Brod der Betrübniß war. Wie aber der Orientale seine Freude durch Ueberfluß der Speisen äußert, so die Trauer durch geringeres Mahl; deshalb durfte in dieser Nacht das Brod nur in Stücken gereicht werden und wurde auch so gesegnet.

Nach der Segnung nahm der Hausvater ein Stück vom Ungesäuerten, legte einige bittre Kräuter, die er in den Charoset getaucht hatte, hinzu und sprach: „Lob sei dir, o Herr unser Gott, der du uns durch deine Gebote geweiht, und vorgeschrieben hast, daß wir Ungesäuertes mit bittern Kräutern essen sollen." Dann aß er dieselben und gab sie um. — Brod und Kräuter wurden mitunter gesondert jedes für sich genossen; in diesem Falle wurde auch jegliche Speise besonders gesegnet. —

Das Hauptgericht war jedoch das gebratene Passahlamm, welches bis jetzt unberührt geblieben war, und an welches jetzt die Reihe kam. Man begann mit zwei Gebeten. Das erste war für das Chagigah des vierzehnten Nisan und lautete: „Gelobt seist Du, o Herr unser Gott, Kö-

---

Herr, unser Gott, und Gott unser Vater uns zu andern kommenden festlichen und feierlichen Tagen führen, so wie wir uns auch dereinst wieder über die Wiedereroberung jener deiner Stadt freuen werden, und die erneuten Opfer im Triumphe begehen, daß wir dort anderes Geheiligtes verzehren, und Passahlämmer (die man nicht mehr aß seit der Zerstörung der Stadt), deren Blut, das Dir wohlgefällt, die Wände Deines Altares netze, daß wir dort ein neues Lied über unsre Freiheit und Errettung singen. Lob sei Dir, o Gott, der Du Israel die Freiheit gibst."

nig der Welt! der Du uns geboten hast Geopfertes zu essen." Nun wurde von dem Friedensopfer gegessen. Das zweite Gebet war für das Pascha selber und erhielt eine Danksagung für das Gebot, ein Passahlamm zu essen. Nun kostete der Hausvater vom Fleische des Lammes, und damit hatte die Freude des Mahles begonnen. Dasselbe währte nun ohne besondere Gebräuche eine Zeitlang fort. Jeder aß und trank nach Belieben. Das Lamm mußte ganz gegessen werden. Seine Gebeine mußten aber ganz unversehrt bleiben, wer ein Bein an ihm zerbrach, erhielt vierzig Streiche*).

Wenn das Mahl beendigt war, so gab der Hausvater das Zeichen zum Aufhören; indem er das letzte Stückchen Fleisch vom Passahlamm, von der Größe einer Olive, aß. Und nun durfte Niemand mehr etwas von den Speisen genießen. Der Hausvater wusch sich die Hände und sprach ein Dankgebet für die genossenen Speisen. Dann mischte er den dritten Becher, welcher Becher der Segnung (כוסא דברכה) hieß, und nach vorangegangener Lobpreisung getrunken wurde.

Das Mischen dieser Becher war eine religiöse Handlung und bildete die Abschnitte und Uebergänge bei dem mit Gebeten und Hymnen wechselnden Mahle. So wurde bei dem ersten Becher der festliche Tag geheiligt (**Maimonid. Pesach. c. 7, 10**); bei dem andern begann die Hagada. Während des dritten erfolgte die Danksagung für die genossenen Speisen. Ein vierter war noch übrig**). An ihn reihte sich das Absingen des Hallel (הלל) eines Hymnus, welcher die Psalmen 113 bis 118 enthält und mit folgendem Gesange schloß: „Dich o Herr unser Gott loben alle Deine Werke, aber die Gerechten und Heiligen, welche Deinem Willen folgen, und das gesammte Israel soll singen, preisen, erheben, und verherrlichen Deinen hochherrlichen Namen, denn gut ist es Dich zu loben und

*) Mischna Pesachim c. 7. n. 11.
**) Tosaphta Pesachim c. 10 et Maimonides ibid. c. 7. 7.

geziemt sich Deinen Namen durch Gesang zu preisen, der Du Gott warst von Ewigkeit und in Ewigkeit. Ehre sei Dir o Herr und König alles Lobes voll." Nunmehr folgte die Segnung des Weines und der vierte Becher ward getrunken. Von nun an durfte die ganze Nacht auch kein Wein mehr getrunken werden, es sei denn, daß bei einem fünften Becher das große Hallel noch gesungen wurde, welches mit Ps. 120 (cf. Gem. Pesach. fol. 118, 1) beginnt: „Lobsinget dem Herrn, denn er ist gütig," und sich mit dem rührenden Psalme 137: „An den Flüssen Babylons" schloß. Dieser Hymnus durfte auch gesungen werden, wenn man bereits vom Mahle sich erhoben hatte.

So wurde nach dem Berichte des Maimonides, womit die Talmudistischen Bücher im Wesentlichen übereinstimmen, der Abend des vierzehnten Nisan gefeiert. Wir sehen den einfachen Vorgang eines Festmahles von Anfang bis zu Ende mit religiösen Formen umschrieben, die ihn durch und durch symbolisiren und in innige Verbindung mit den Ereignissen einer alten Vergangenheit setzen. So in seiner Totalität aufgefaßt, gewinnt jede einzelne Handlung, die für sich geringfügig oder gar kleinlich erscheinen dürfte, etwas Heiliges, Ehrfurchtgebietendes. Und wenn auch die Aengstlichkeit einer spätern Zeit Manches hinzugefügt, was einem stummen Gesetze: das, weil selber geistlos, ertödtend sich zu dem tiefen Organismus gesellt, der im Ganzen lebt: so verschwindet es theils neben dem Großartigen des Ganzen, theils muß dies von der Zeit ausgesehen werden, wo es seinen Ursprung fand, und so wird auch dies sich mit unsern Gefühlen versöhnen.

Die Mahlzeit währte bis tief in die Nacht, durfte aber nicht bis über Mitternacht hinaus verlängert werden (Maimon. ad Pesachim c. 10, 9). Von den aufgetragenen Speisen durfte nichts hinweggetragen werden, nichts durfte auch von dem Opferfleische und Lamme übrig bleiben bis zum folgenden Tage d. h. bis zum Morgen des sechszehnten Nisan; sondern alles Uebriggebliebene wurde, wenn

kein Sabbath war, bevor die Mitternacht nach dem fünfzehnten Nisan herangekommen war, verbrannt*). Jeder zur Feier des Pascha verpflichtete Israelite mußte die erste Festnacht in Jerusalem zubringen**) und entweder am Tage des fünfzehnten Nisan, oder doch an einem der sechs übrigen, der durchs Gesetz geforderten ריה (praesentia) Genüge leisten. Diese bestand darin, daß er im Vorhofe des Tempels, und zwar nicht mit leeren Händen (Exod. 23, 15), erscheinen mußte. Man brachte gewöhnlich ein Brandopfer, genannt holocaustum praesentiae (Dt. 16, 16), wozu man entweder vierfüßige Thiere oder Vögel nahm. Man konnte dieses Opfer aber auch einlösen durch einen Geldwerth von nicht weniger als zwei Silberlingen. Jedoch durfte zu diesem Opfer nichts aus dem heiligen Zehnten genommen werden, sondern nur aus dem חולין (profanen).

Das holocaustum praesentiae hatte keine Verbindung mit dem sacrificium pacificium, oder dem gebräuchlichen Chagigah des fünfzehnten Nisan, welches ebenfalls de praecepto war und innerhalb zweier Tage und Einer Nacht verzehrt wurde***).

Den ganzen fünfzehnten Nisan war hohe Feier, und die Juden sagen, daß die Abendmahlzeit mit fast denselben Feierlichkeiten statt gefunden habe, wie in der vorhergehenden oder eigentlichen Passahnacht. Ein Brauch, an dem die heutigen Juden, als durch Tradition überkommen, festhalten.

Am sechszehnten Nisan, dem יום הנף (dies agitatio-

*) Exod. 12, 10. cf. Pesachim c. 7. n. 10: ossa, nervi et reliquiae comburuntur decimo sexto. Si decimus sextus dies inciderit in Sabbathum, comburunt decimo septimo, quia non pellunt Sabbathum neque diem festum. Maimon. ibid. 10, 11: erat autem enitendum, ut e pulpae victimae paschalis nihil quicquam relinqueretur in mane crastinum; est enim in lege (Exod. l. cit.) nec remanebit quidquam ex eo usque ad mane. cf. Gem. Berachot, 9, 1.

**) Tosaphta Pesachim 8, 5.

***) Gem. Chagigah. 2, 1. et 6, 2. et Pesachim 6, 4.

nis sc. manipuli) oder יום קציר העומר (dies metendi manipuli Midrasch. Ruth 47, 1.) wurde die Erstlingsgarbe dem Herrn dargebracht, und damit die Erndte eröffnet*). Die Garbe wurde in der Nacht vorher von den Priestern mit besondern Feierlichkeiten jenseits des Baches Kidron geschnitten. Man findet dieselben beschrieben in Siphra ad Levit. 2, 14. und Tosaphta Menachoth, 10, 25.

Geringere Feier war an den vier folgenden Tagen, nur für den ein und zwanzigsten Nisan, womit das Fest endigte, war wieder große Festlichkeit angesetzt. Hierauf entfernten sich die fremden Juden wieder allmählich aus Jerusalem, welche nicht schon früher weggereist waren, da sie streng verpflichtet waren, nur den fünfzehnten Nisan in Jerusalem zuzubringen.

Wer aus gerechten Gründen verhindert war, das Pascha zur gesetzlichen Zeit zu feiern, der war verpflichtet, dasselbe am vierzehnten des folgenden Monats Jjar zu halten. Es hieß dieses das kleine Pascha (פסח קטן Challa 1, 11) und währte nur Einen Tag, wurde übrigens ebenso gefeiert, wie das erste. Nur unterblieb während der Mahlzeit das Absingen des Hymnus; auch durfte noch gesäuertes Brod vorräthig sein und ein Theil des Lammes übrig bleiben. Das Chigagah fehlte gänzlich**).

§. 10.

Wir haben nunmehr das Passamahl beschrieben, welches der Heiland nach Zeugniß der Synoptiker feierte. Je-

*) Früher durfte nichts geerndtet werden. Nur in der Umgegend von Jericho, wo das Getreide früher reifte, pflegte man schon vor dem Passahfeste zu erndten. cf. Menachot 10, 7 et 8.

**) Tos. Pesachim 8, 5. Maimonid ibid. Mischna. ibid. 9, 3: „quae (differentia est) inter Pascha primum et secundum? Primum est (vetitum ex praecepto): Non conspicietur, non invenietur. Secundum (ex praecepto) azymum et fermentum cum eo domi. Primum requirit hymnum inter comedendum. Secundum vero non requirit hymnum quando conficiuntur; comeduntur vero assata, cum azymo et amaris, et propellunt Sabbathum.

doch unterscheidet sich dasselbe in mehreren Puncten von dem, wie es die übrigen Juden feierten. War der Grundzug des Passahmahles festliche Freude, hervorgerufen durch das Andenken an große Ereignisse, so erblicken wir hier eine vorherrschend wehmüthige Stimmung. Denn der Herr hatte gesagt, daß er nun nicht ferner mehr bei seinen Jüngern und auf der Erde bleiben würde. Die Reden, welche Jesus hielt, gehören ebenfalls nicht zum Feste, fassen aber diesen Gedanken in sich und umschließen ihn als Kern. Am bestimmtesten aber hob ihn die Einsetzung eines neuen Mahles hervor. Es war dies bestimmt für ewige Zeiten, und kein leeres Zeichen zum Andenken an ein Geschehenes, sondern ein lebendiges Werkzeug zu geistiger Wiedergeburt.

Jesus sprach während des Essens: „Fürwahr, ich sage Euch, Einer von Euch wird mich verrathen." Ein für Jesu Lage passender Gegensatz zur Hagada. Wie Israel, das Verkaufte, frei ward, so sollte der Heiland verkauft werden durch den Verräther, um das geistig noch in Fesseln schmachtende Volk zu befreien. — Die Jünger betrübten sich über die Worte ihres Meisters. Keiner der Eilfe hielt sich solchen Verbrechens für fähig, und Johannes, der den zweiten Platz bei Tische hatte, und deshalb mit seinem Haupte an der Brust Jesu ruhte, fragte ihn: Wer der Verräther sei? Jesus erwiederte ihm. „Der ist es, dem ich ein getunktes Brod reichen werde," und laut setzte er hinzu „Einer aus den Zwölfen, der mit mir die Hand in die Schüssel taucht, der wird mich verrathen." Hierauf reichte er dem Judas Iskariot einen eingetauchten Bissen Brod.

Der Hausherr reichte in der Passahnacht das Brod um; aber die Gäste tauchten es sich selber in den Brei Charoset. Wenn nun Jesus dem Judas einen eingetauchten Bissen reicht, so geschieht dies, um dem Johannes den Verräther kenntlich zu machen. Judas mochte dies verstanden haben. Er sah sich entdeckt. In der Nähe seines

Meisters konnte er es nicht mehr aushalten. Vom Satan bewältigt, entfernte er sich alsbald, um seine schwarze That zu vollführen.

Jesus aber benutzte noch die wenigen Stunden vor seinem Scheiden zu einer herzlichen und eindringlichen Rede an seine Jünger. Es waren Abschiedsworte und Ermahnungen zur gegenseitigen Liebe, dem Kennzeichen seiner Jüngerschaft. Er las in den Herzen der Seinigen, kannte ihre Schwäche, sagte dem Petrus, der seine Treue zum Herrn für unbesiegbar hielt, die Stunde seines Falles, Allen aber ihre Flucht und Kleinmuth vorher. Die ganze Rede schließt mit einem Gebete zum Vater um Verherrlichung des Sohnes und um Beistand für die Jünger, wann er selbst von der Erde hinweggenommen sein würde.

Welche Theile dieser Abschiedsworte der Herr während des Mahles, und bei welchem Theile desselben er sie gesprochen habe, ob sie alle noch im Hause seines Gastwirthes oder ein Theil derselben auf seinem spätern Gange nach Gethsemane Statt gefunden, läßt sich nicht sicher ermitteln. Ebenso verhält es sich, wenn man nach der Zeit des Mahles fragt, wann er seinen Jüngern die Füße gewaschen habe. Wahrscheinlich ließe sich vielleicht machen, daß dies geschehen, nachdem das Lamm bereits gegessen und die vier Becher der Vorschrift*) getrunken waren (vgl. Joh. 13, 2. ꝛc.). Jesus stand nach dem Mahle, so erzählt Johannes, vom Tische auf, legte sein Oberkleid ab,

*) Tosaphta Pesachim c. 10: nec bibet minus quam quatuor pocula vini, quorum quodque vini quartarium contineat, sive merum sit, sive aqua dilutum, sive recens, sive vetus. Maimonid c. 7. 7. ibid. item singulorum est cum vinum virorum tum etiam mulierum pocula vini potare quatuor ad minimum, nec homini quidem illi, qui alitur ex elemosyna pauciora quatuor poculis vini licet adhibere. Atqui modus cuiusque est quartarius (רביעית) . . . . haec pocula oportet ita misceri, ut sint potu iucunda, qua propter et vini et bibentis est habenda ratio. Alle Gäste tranken von dem Weine, welchen der Hausvater in seinem Becher gesegnet hatte. Col-Bo num. 25. fol. 25, 1. Levasch de Rabbatio num. 271, 14. —

umgürtete sich mit einem Tuche und fieng an, seinen Jüngern die Füße zu waschen. Die Absicht des Herrn war hierbei unstreitig, denselben ein Beispiel der Demuth zu geben und sie zugleich vorzubereiten auf die wichtige Handlung, welche nachfolgen sollte.

Das Fuß-Waschen der Gäste war eine Sclavenarbeit, und die Umgürtung mit einem Tuche zeigte einen Diener an*). Die ganze Handlung aber hatte, weil sie zur ungewöhnlichen Zeit geschah, etwas Feierliches an sich, und konnte für spätere Zeiten als Symbol geistiger Reinigung gelten.

Wie Johannes die Handlung darstellt, war Judas noch zugegen (vgl. Joh. 13, 10 ꝛc. ꝛc.); und doch heißt es Joh. 13, 2.: Jesus habe nach dem Essen (wo doch Judas schon fort war) seinen Jüngern die Füße gewaschen. Diese Schwierigkeit schwindet aber, wenn man annimmt, Judas sei geblieben bis zum Ende der eigentlichen Passahmahlzeit, habe darauf der Fußwaschung beigewohnt und sei dann, als man sich wieder bei Tische niederließ, durch einen Bissen Brod, welchen ihm Jesus reichte — was nun etwas ganz Ungewöhnliches und darum auffallend war — entfernt worden. Es läßt sich aber auch das bei Johannes 13, 2. Gesagte μετὰ τὸ δειπνῆσαι von einem Theile des Mahles verstehen, so daß die Fußwaschung auch schon vor Beendigung der eigentlichen Passahmahlzeit geschehen sein konnte. —

Nachdem die Fußwaschung vorüber, der Verräther weggegangen und das Mahl nach jüdischer Sitte geendigt war, und nun nichts mehr genossen werden durfte; da setzte Jesus das neue Mahl ein. Er nahm von den übrigen Broden eines, segnete es, brach's und sprach: „Nehmet und esset alle davon, denn das ist mein Leib." Dann mischte er einen neuen Becher Wein **), welcher der fünfte

*) Schemoth Rabba sect. 20 fol. 119 et 120. sect. 25, f. 123, 4. coll. Midrasch in Jalkut Simonei 1, 27. 2.

**) Man hatte gewöhnlich rothen Wein, wovon man vier Theile

gewesen wäre, wenn nicht das neue Mahl außerhalb des Bereiches der jüdischen Tradition fiele. Diesen weihte er zum Kelche seines Blutes, das vergossen würde zur Vergebung der Sünden.

Nach einigen Andeutungen der h. Schrift wurde nun noch das große Hallel gesungen; ein passender Schluß, da er die Lobpreisungen des Höchsten enthält für die Fülle seiner Erbarmungen. Dann erhob sich Jesus, um den letzten freien Gang zu gehen. Sein Weg führte ihn aus Jerusalem hinaus über den Bach Kidron, an welchen die jüdischen Traditionen manche Erinnerung knüpfen*). Er fließt durch das östlich von Jerusalem gelegene Thal gleichen Namens und ergießt sich ins todte Meer. Jesus beabsichtigte zum Oelberge zu gelangen, welcher jenseits des Kidron einen Sabbathweg **) von Jerusalem entfernt war. Hier pflegte er öfters in abgeschiedener Stille betrachtend und betend zu verweilen. Hier wollte er auch den Anfang seiner Leiden erwarten. Auf der westlichen Seite des Berges war das sogenannte Gartenfeld Jerusalems. Große weitschichtige Anlagen von Olivenbäumen bedeckten die ganze Gegend. Jesus ging in einen dieser Olivengärten am Fuße des Oelbergs. Es war darin ein Meierhof Gethsemane***) genannt; derselbe Ort, der noch auf den heutigen Tag den Fremden unter dem Namen Dshesmanje gezeigt wird, und wohin die fromme Sage

---

mit Einem Theil Wasser mischte, maimon. ad Schebat. c. 8 n. 1. Jedoch band man sich an dieses Mischungsverhältniß nicht strenge. cf. Pesach. c. 10.

*) קִדְרוֹן d. i. der dunkle, trübe. In diesen Bach führte, vom Tempel aus, ein Kanal, wodurch das Opferblut und der Unrath des Tempels abfloß. Jos. de bello l. 6. c. 3. §. 2. Joma c. 5. §. 6. coll. Gemar. Babyl. ibid. fol. 58, 2. cf. Ugolini Thesaurus Tom. II. comment. ad Rel. antiq. h. l.

**) Fünf Stadien nach Jos. Antiq. 20, 8. 6: Ὄρος τὸ προσαγορευόμενον ἐλαιῶν – ὃ καὶ τῆς πόλεως ἀντικρὺς κείμενον ἄπεχει στάδια πέντε. Nach bell. 5. 2, 3. sind es sechs Stadien d. i. eine Viertel Stunde. Jedoch spricht er hier nicht bestimmt.

***) גַּת שְׁמָנָא d. i. Oelkelter, vermuthlich, weil hier Oliven gekeltert wurden.

das Grab der Mutter des Herrn versetzt*). In Gethsemane ließ Jesus seine Jünger und zog sich allein mit Petrus, Jakobus und Johannes tiefer in den Garten zurück.

In einiger Entfernung von diesen sank er zum Gebete auf die Erde. Vor seine Seele trat das ganze Bild seiner Leiden, die Verstocktheit des erwählten Volkes und die Sünden der Welt. Dreimal flehte er zum Vater, daß der Kelch der Leiden an ihm vorübergehen möge. Die Seelenangst wandelte in blutigen Tropfen**), die auf die Erde herabrannen, den Angstschweis. Der Vater aber nahm den Kelch nicht hinweg. Ein Engel erschien auf des Vaters Geheiß und stärkte den Sohn zur kommenden Qual, und nun erhob sich der Heiland ruhig und ergeben; denn bereits hatte sich der Verräther genaht. Judas wußte um den Aufenthalt Jesu im Oelgarten, und hatte beschlossen, ihn hier seinen Feinden zu überliefern. Die Priester gaben ihm zu diesem Zwecke eine Schaar Soldaten mit. Dazu gesellten sich Diener der Priesterschaft. Selbst einige Hohepriester, Vorgesetzte der Tempelwache und Aelteste waren mitgezogen, um bei der Gefangennehmung Jesu gegenwärtig zu sein.

Die Schaar, welche Johannes (c. 18, 3) mit dem Namen σπεῖρα benennt, waren römische Soldaten, welche an den hohen Festen als Tempelwache zur Verfügung der Hoheprieſter gestellt wurden***). Dieselben waren Heiden und deshalb von der Beobachtung der Festgesetze frei.

*) cf. Korte R. 80 ꝛc.; Otto Fr. v. Richter: Wallfahrten im Morgenlande pg. 43.

**) cf. D. H. Müller; Jesus patiens. Rostochii 1669. Gruner comment. de J. C. morte etc. p. 32.

***) Der Ausdruck σπεῖρα cohors ist bei dem Evangelisten nicht im strengen Sinne zu nehmen. Denn die Cohorte war der zehnte Theil einer Legion, und zählte somit im Ganzen fünfhundert Mann. (cf. Lips. de milit. Rom. lib. I. Dial. IV. pg. 67. Bd. 3. ed Vesal. 1675). Es ist nun nicht anzunehmen, daß die Tempelwache je so stark gewesen, noch weniger, daß man eine solche Macht aufgeboten habe, um Jesum zu fangen. In der Regel war nicht mehr als Eine Cohorte in der Burg Antonia gelagert und sechs Cohorten war die ganze Mannschaft, die der Procurator zur Verfügung hatte.

Aber wie weit der Haß der Priesterschaft gegen Jesus reichte, erhellt daraus, daß sie auch ihren Dienern erlaubten, sich mit Schwertern, Prügeln und Fackeln, obschon das Fest begonnen hatte, zu versehen, um etwaigem Widerstande bei der Gefangennehmung zu begegnen und Jesum, wenn er sich versteckt hätte, aufsuchen zu können.

Judas hatte mit seinem Gefolge, vorzugsweise wahrscheinlich mit dem Anführer der römischen Soldaten, welche hauptsächlich die handelnden Personen sein sollten, ein Zeichen verabredet, woran sie den, der festgenommen werden sollte, erkennen möchten. Unter dem Scheine der Freundschaft wollte er Jesum küssen, und welchen er geküßt, den sollten sie ergreifen. Der Freundschaftskuß war bei den Juden üblich (vergl. Luc. 7, 44). Bei ihnen wie auch bei Griechen und Römern küßten sich namentlich die Verwandten, wenn sie einander begegneten. Man küßte sich auf den Mund, oder auf das Kinn, und den Bart, auch auf die Wangen. Bei den Griechen war es namentlich Sitte, daß die Schüler ihren Lehrer mit einem Kusse empfiengen*).

Die Grußformel, welcher Judas sich bediente: χαῖρε ῥαββί „Lehrer, sei gegrüßt", war in Rücksicht auf das erste Wort auch bei den Griechen gebräuchlich und ist das römische „Salve" (Cicero de finib. 1, 13.), ῥαββί aber war der Ehrentitel für den Gelehrten unter den Hebräern cf. Mt. 28, 9. Sonst hieß der Gruß bei ihnen einfach שָׁלוֹם לְךָ pax tecum wie noch jetzt im Oriente das salem alaica die gewöhnliche Grußformel ist.

Judas fand Jesum im Garten, gab das verabredete Zeichen, und nun nahte sich die Schaar, um ihn zu ergreifen. Aber Jesus ging ihnen entgegen und fragte, wen sie suchten. Sie erwiederten: „Jesus von Nazareth" Da sprach Jesus: „ich bin's" und ein plötzlicher Schre-

*) cf. Lightfoot hor. hebr. et talmud. p. 886. Philo quis div. haeres. T. I. p. 478. Midrasch. Samuel. 9.

cken raffte sie sämmtlich zur Erde hin. Jesus aber wiederholte seine Frage und bot sich hierauf, nachdem er gebeten hatte, daß man seine Jünger gehen lassen möge, zum Binden dar. Während nun der χιλίαρχος, d. i. der Hauptmann, mit seinen Soldaten Hand an Jesum legten, zog Petrus sein Schwert, und schlug damit einem Diener des Hohepriesters, Namens Malchus, das rechte Ohr ab. Jesus aber berührte alsbald das Ohr des Malchus und heilte ihn, dem Petrus dagegen verwies er ernstlich seine That. Denn er wollte nicht, daß man ihn vertheidigte.

Ein außergewöhnlicher Umstand ist es, daß wir den Petrus mit einem Schwerte bewaffnet sehen; indem es für Jünger überhaupt nicht üblich war, bewaffnet zu gehen, und noch zu dem nach den Satzungen der Weisen verboten war, am Sabbathe oder Feste (Wenn man nämlich der allgemeinern Meinung folgt, daß diese Nacht die Festnacht gewesen), eine Waffe zu tragen, und sich zu vertheidigen*).

Jedoch das Gebot der Sabbathsruhe bildet gegen das gemeldete Ereigniß keinen unabweisbaren Einspruch; indem die Satzungen der Weisen (wie sie in der Mischna genannt werden) nicht durchgängig angenommen, oder doch nie ohne Ausnahme befolgt wurden. Schon die Zeit der Makkabäer zeigt uns, daß man sich, angegriffen, vertheidigte. Jesus selbst aber und seine Jünger banden sich an jene Satzungen nicht: So heilte Jesus am Sabbathe. Seine Jünger pflückten Aehren ab, und zerrieben sie mit den Händen. Die Pharisäer selbst hielten es nicht dem

*) Mischna. Tract. Schabat. c. 6. N. 4: Non exibit vir cum gladio, neque cum arcu, neque cum scuto, neque cum funda, neque cum lancea. Quod si exierit: peccati reus erit. R. Elieser quidem dicit: ornamenta haec sunt illi. At sapientes dicunt: non hoc est ei, nisi turpitudo; quia scriptum est, et contundent gladios suos in ligones et hastas suas in falces putatorias: neque tollet gens contra gentem gladium, neque docebunt amplius bellum (die Beschreibung des goldenen Zeitalters bei Jesaias cap. 2).

Gesetze zuwider, am Sabbathe einem verunglückten Lastthiere Hülfe zu leisten.

Die Juden waren aber auch über den Unterschied des Festes vom Sabbathe noch gar nicht einig. Während nämlich die Schule des Schamai keinen Unterschied gelten ließ, war Hillel anderer Ansicht und hielt den Festtag nicht zu so strenger Ruhe verpflichtend wie den Sabbath*).

Die besondere Veranlassung, warum Petrus ein Schwert mit sich führte, lag darin, weil er einige Worte, die Jesus beim Mahle geredet hatte, mißverstand. Jesus sagte nämlich (Luc. 22, 36 ꝛc.) Wer einen Sack oder Beutel hat, der nehme ihn zu sich; und wer nichts hat, der verkaufe sein Kleid und kaufe ein Schwert." „Herr," sagten hierauf die Jünger, „es sind zwei Schwerter hier." Sie glaubten nämlich, die Worte Jesu deuteten auf die Gefahr eines baldigen Angriffs. Und obgleich Jesus erwiderte: ἱκανόν ἐστι „es ist genug," welches eine im Oriente noch übliche Redensart ist, wenn Jemand etwas sehr Abgeschmacktes oder eine handgreifliche Lüge gesprochen hat: so waren die Jünger doch in Furcht, und Petrus nahm sein Schwert mit.

Jesus wurde nunmehr gefangen genommen und gebunden. Seine Jünger ergriff Furcht, und sie flohen. Ein Jüngling aber, aus dem Mayerhofe wahrscheinlich, folgte ihnen. Er war in ein Stück Leinwand σινδών gehüllt, eine leichte Bedeckung, worin die Orientalen zu schlafen pflegen**). Die Soldaten wollten sich des Jünglings

*) vid. die Anmerkung des R. Ob. Bartenora zu Megillah c. 1. N. 5. Beza c. 5, N. 1 et 2. et c. 1, N. 5 — 9. et Maimonid ad h. loc.

**) vid. Amos 2, 16. Jos. 2, 1. 6, 21. Jes. 28, 19. Herodot 2, 95. Niebuhr Beschrbg. v. Arabien. pg. 10 Die Talmudisten nennen die σινδών סְדִין und סְרִינָא. Man pflegte sie im Sommer zu tragen; cf. Menachoth lib., 1 et Buxtorf lexicon pg. 1439. Epiphanius haeres 79. glaubt, der Jüngling sei Jacobus der Jüngere gewesen, weil er nach Zeugniß des Hegesipp sich in Leinwand zu kleiden gepflegt habe. Dagegen glaubten der. h. Ambrosius in Ps. 36 et Gregor Magn. in Job. c. 19. es sei Johannes gewesen.

bemächtigen, dieser ließ aber das Gewand in den Händen der Häscher und entfloh. So war nunmehr Jesus verlassen von allen den Seinigen, einer zügellosen, feindlichen Rotte überliefert. Auf den Hirten waren kaum die ersten Schläge gefallen, so zerstreute sich die Heerde.

Recensionen.

Einleitung in die christkatholische Dogmatik von Dr. Ant. Berlage.

(Fortsetzung.)

Die Berlage'sche „Einleitung in die katholische Dogmatik" characterisirt sich als eine sonst s. g. specielle Einleitung in die dogmatische Theologie, und hat damit die allgemeine Einleitung in die katholische Theologie, oder auch als die in neuerer Zeit an deren Stelle gesetzte „Apologetik" zu ihrer Voraussetzung; und der Verf. rechtfertigt es sattsam, „daß man in der neuesten Zeit die wissenschaftliche Grundlegung des christlichen Offenbarungsglaubens in den Umfang der theologischen Disciplinen als eine besondere aufgenommen hat;" er behält ungeachtet gewichtiger Gegenreden für letztere den Namen „christliche Apologetik" bei, welcher bekanntlich von Protestanten dafür gebildet und dann in der Tübinger Schule herrschend geblieben ist. Die vorliegende „Einleitung" hat nun (nach Voraussetzung der s. g. Apologetik) folgende Zwecke (S. 2): 1) Die schärfere Auffassung und Entwicklung des Begriffes der christkatholischen Dogmatik selbst und ihres Verhältnisses zu den übrigen theologischen Disciplinen. 2) Die genauere Bezeichnung ihrer durch den Begriff motivirten Aufgabe und der Art ihrer Lösung; und endlich 3) die nähere Bestimmung der eigentlichen Form, worin die Dogmatik ihre Ideen auszuprägen und darzustellen hat." Man kann sich mit diesen Bestimmungen zureichend zufrieden geben. — Ehe nun der Verf. an die Ausführung der beiden erst genannten Aufgaben geht, verweilt er etwas länger bei dem dritten Puncte, und kommt alsdann zu einer sehr weiten vorläufigen Digression

in das Gebiet der Apologetik zurück. In Betreff der näheren Bestimmung der eigenthümlichen Form, worin die Dogmatik ihre Ideen darzustellen hat, bemerkt derf., daß die Dogmatik dem Inhalte nach zwar positiv sei, und denselben also als historisch gegeben vorfinde und hinnehme, — womit Jeder einverstanden sein muß; — daß sie aber ihrer Form nach auch Wissenschaft des christlichen Glaubens im engern Sinne und zugleich eine Wissenschaft für das Leben sein solle; der Verf. versteht darunter sowohl „die Hervorhebung des dem christlichen Glauben innewohnenden Lebenselementes und Lebensfermentes, als die Emporhebung des positiv-historischen Glaubens ins s. g. Wissen; und hat also nicht bloß eine positiv-historische, sondern auch zugleich eine speculative und eine angewandte Dogmatik in Aussicht. — Dagegen ist nun nicht viel zu erinnern; es sind die bezeichneten Aufgaben vernünftig mögliche, und wer sie sich stellt, hat nur noch ihre Lösung zu liefern, darüber aber, daß er selbige sich selbst stellt, ist er keiner Rechtfertigung bedürftig. So gewiß nun aber die Stellung jener Aufgaben vernünftig-möglich und zulässig ist, so ist doch in Hinsicht auf die Darstellung des dem Glauben innewohnenden „Lebensfermentes" nicht zu vergessen, daß dieselbe wohl andeutungsweise in einzelnen Capiteln der Dogmatik vorkommen kann, ohne daß die Dogmatik (als theoretische Theologie) ihren sprachlich feststehenden Character verliert, daß sie aber wesentlich der Begründung der moralischen Theologie angehöre, deren Unterscheidung von dogmatischer Theologie der Verf. ohne Zweifel festhält, zumal da derselbe, wie bekannt, außer an die Doction der Dogmatik auch nur vorzüglich an die Doction der Moraltheologie angewiesen ist. Es läßt sich nach der vorliegenden Schrift nicht beurtheilen, wie der Verf. es mit jener Darstellung wirklich halte, und wir lassen die Würdigung derselben fortan mit der Bemerkung auf sich beruhen, daß an dieser einleitenden Stelle seiner Einleitung jene Hin-

weisung als eine unwissenschaftliche Präoccupation erscheinen könnte. Dies ist jedoch weit mehr der Fall mit dem andern Puncte, wonach die Dogmatik auch speculativ werden soll. Es ist bekannt, daß es sehr viele Gegner der s. g. speculativen Theologie gebe, und auch der jetzt regierende Papst hat sich noch neulich in der hermesischen Affaire, welche selber damit nicht in nächster Berührung steht, entschieden dagegen ausgesprochen; vergl. die Acta Romana p. XXI.: es ist zwar nicht so actenmäßig, aber doch sattsam bekannt, daß innerhalb unserer Kirche eine große und einflußreiche kirchliche Parthei so entschieden dagegen eifert oder doch eiferte, daß selbst der Hauptvertreter dieser katholisch-christlichen Speculation darüber in Gefahr gerieth, alle seine Speculation proscribirt zu sehen; es ist endlich auch gewiß, daß bis heran eine dem Verf. nicht unbekannte, umfangreiche, theologische Schule voller Bedenken war gegen solche Speculation, und daß die allermeisten philosophischen und theologischen Systeme selbige als unzulässig bezeichnen. Um alles dieses unbekümmert, erklärt der Verf. im Eingange der Einleitung also: „Die dogmatische Theologie ist keine rudis indigestaque moles, kein Chaos und bloßes Aggregat, auch keine bloße Historie, sondern sie ist ein Organismus, ein systematisches, von speculativem Geiste durchdrungenes Ganze; ihre Form ist die wissenschaftliche, d. i. die systematische und speculative; sie entwickelt ihren Inhalt nicht etwa wie der Katechismus thut, bloß als Gegenstand des Glaubens, sondern auch mehr oder weniger als einen Gegenstand des Wissens, und vorzüglich hiedurch ist sie Glaubenswissenschaft.“ Und: „daß diese Form der Dogmatik etwas durchaus Wesentliches sei und sein müsse, erhellet schon unmittelbar aus den vielfachen Versuchen, die man im Laufe der Zeit angestellt hat, um den Glaubenslehren die genannte Form zu geben; jede neu erscheinende Dogmatik ist ein factischer Beweis dafür, daß die bisherige Form nicht genügte, und

daß *also* die Form überhaupt eine *innere* Wichtigkeit habe." — Es ist, wie gesagt, eine höchst unwissenschaftliche Präoccupation des Urtheils, derlei Rede über die Glaubenswahrheiten und die Wissenschaft derselben zu führen, wo man noch erst am Eingange einer Einleitung zur Darlegung dieser Glaubenswahrheiten steht; es ist dies eine mit Nichts motivirte, alle Gegenrede unbeachtet lassende Assertion, wovon übrigens das ganze Buch der Beispiele voll ist, und welche dem Leser sofort kein günstiges Präjudiz für dasselbe hinterläßt. Ich sage, „eine mit nichts motivirte Assertion;" denn daß die Dogmatik kein Chaos und auch kein bloßes Aggregat und keine bloße Historie und auch kein bloßer Katechismus zu sein brauche, und daß sie dennoch recht wohl wissenschaftlich sein könne, ohne *speculativ* zu sein und zu werden, das weiß jeder, welcher nur festhält, daß das Prädicat *wissenschaftlich* auf andere formelle Seiten der Behandlung sich bezieht, und keineswegs das Prädicat *speculativ* involvirt; es wäre möglich, daß eine streng wissenschaftliche Behandlung und Ansicht der Glaubenswahrheiten die *Unmöglichkeit* aufdeckte, ihren Inhalt in speculative Ideen umzusetzen, ihn wahrhaft rationell zu erfassen, und zeigte, daß man ihn suprarational zu halten und nicht irrational zu verflüchtigen habe; — aus dem Factum, daß so wiederholt neue Bearbeitungen der Dogmatik erscheinen, folgt höchstens, daß die bisherige Form nicht genügte — (und selbst dieses folgt nicht strenge; das kann ja auch andere, mitunter höchst erbärmliche Gründe haben); es kann Mangel an Vollständigkeit, an Ordnung, an Klarheit und besonders an *Gründlichkeit* oder an Strenge der Beweise solches Bedürfniß lebendig erhalten, und wenn auch in der Tübinger Schule und bei modernen Protestanten in neuester Zeit jene speculative Behandlung vorherrschend geworden ist, so daß man wohl sagen kann, es herrsche in einzelnen Werken, z. B. der Encyclopädie von Staudenmaier, die speculative Construction durchaus vor: so

folgt aus solchen Thatsachen die vernünftige Nothwendigkeit solcher Behandlung so lange nicht, als nicht der Hegel'sche Satz gilt, daß „alles Wirkliche vernünftig sei."

Wir wollten damit nur das Unwissenschaftliche der Berlage'schen Assertions-Methode andeuten, zumal, weil solches Verfahren uns in einem schneidenden Contraste erschien gegen jene Lob- und Hochpreisung der Wissenschaftlichkeit, welche uns dort begegnete.

Nun kehrt der Verf. S. 8. zu der zuerst bezeichneten Aufgabe zurück, welche darin bestand, daß die Einleitung eine schärfere „(warum nicht die schärfste?)" Bestimmung des Begriffes der Theologie, und der christlich-dogmatischen Theologie insbesondere liefern solle. Und da heißt es: „Insofern nun die Theologie die Wissenschaft der Religion ist*), in so fern erheischt der wissenschaftliche Gang zunächst ein näheres Eingehen auf den Begriff der Religion im Allgemeinen, ihren Entwicklungsproceß u. s. w. Es gehören diese Untersuchungen zwar füglicher in die christliche Apologetik; allein da über diesen Gegenstand sich noch keine gemeinsame Ansicht unter den Theologen gebil-

*) Das wird hier ohne Nachweise hingeworfen, weil man in der Tübinger Schule so zu sprechen lehrt und gelernt hat, obgleich das einer unmöglichen Nachweise sehr bedürftig ist; mindestens ist das eben so wenig eine in der theologischen Welt gemeinsame Ansicht, als welche der Verf. noch in Ansehung des Begriffes von Religion vermißt: wie es indessen wahrhaft mit dieser höchst verkehrten Definition von Theologie stehe, darüber mag man nachlesen die „Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils zwischen Katholizismus und Protestantismus," v. Baltzer, S. 82 u. folg., woselbst der bemerkenswerthe Zusammenhang dieser Definition mit den bedeutendsten Verirrungen des gelehrten Zeitalters, und mit den Erklärungen der Protestanten Bretschneider, Twesten, Rosenkranz, Marheineke, Baumgarten, Crusius ꝛc. nachgewiesen ist. Es gehört gewiß eine große „Abhängigkeit" des Urtheils dazu, in so wichtigen Begriffsbestimmungen dem Urtheile seiner Meister zu folgen, selbst wo so bedeutende Einreden dagegen erhoben sind. Uebrigens verweisen wir hierorts den Verf. um so lieber auf jene Schrift, da er sie wohl am wenigsten der Hermes-Anbeterei bezüchtigen kann. Baltzer hat darin sich weit genug über Hermes, Hermesianismus und hermesische Schule hinausgesetzt, so daß Berlage ein Hangen an Unfehlbarkeit des Hermes darin sicherlich nicht finden wird.

det hat, und da derselbe zu den hier nothwendigen Erörterungen vielfach in einem innerlichen Verbande steht, so ist es zweckmäßig und nothwendig, denselben hier zu berühren."

Von da ab wird nun über Religion in vielfachen Beziehungen gesprochen bis S. 193, wo erst dann die erste Aufgabe der Einleitung endlich vorgenommen wird. Das Ganze ist nach des Verf. Angabe eigentlich in die christliche Apologetik gehörig, und hier also um so gewisser am unrechten Orte, weil er in dem Eingange zur Einleitung die Apologetik voraussetzt, und es kommt daher nur herein, weil es mit den Dingen der vorausgesetzten Apologetik noch nicht seine volle Richtigkeit, wenigstens noch nicht seine allgemeine Uebereinstimmung gefunden haben soll. Nehmen wir aber die Drey'sche Apologetik in Vergleichung mit diesem ungehörig eingeschobenen Aphorismus, dann will uns die Nothwendigkeit desselben hierorts gar nicht einleuchten, da im Wesentlichen nichts als Drey'sche Ansicht darin zum Vorscheine kommt; und so kehrt auch der Begriff von Religion hierorts gerade so wieder, wie er schon bei v. Drey erscheint; es heißt in S. 21: „Religion ist das durchgängige, allseitige Bestimmt- und Angeregtsein des Menschen von dem Ewigen und Unveränderlichen, von Gott." In der Apologetik von v. Drey heißt es: „Sie ist das durchgängige Bestimmtsein des Menschen durch das ursprüngliche Bewußtsein von Gott."

Wir ergreifen die ganze Berlage'sche Digression, die wir nicht in ihren Details begleiten können, ohne sie sammt dem Standpuncte und Inhalte der Drey'schen Apologetik in Erörterung zu nehmen (was hierorts zu weit führen würde), aus seinem schon früher angegebenen Zwecke, sich die ganze Breite der Gelegenheit offen zu erhalten, gegen Hermes zu polemisiren und das gegen dessen Schriften erlassene päbstliche Breve wissenschaftlich zu rechtfertigen; und eben deßhalb wollen wir

wenigstens einzelne jener Partheien hier vorzugsweise in Betracht ziehen, welche direkt solche Polemik enthalten. Diese treffen wir nun zunächst Anm. S. 42—47 in Beziehung auf das Verhältniß der Religion zur Moral. Es wird daselbst hervorgehoben, daß alle jene Moralsysteme, welche sich nicht auf Religion gründen, absolut nichtig und verwerflich seien . . . Sie sind alle mehr oder weniger auf Selbstsucht, auf den Egoismus des menschlichen Geistes gegründet und deshalb in ihrer Wurzel unsittlich und verwerflich, und außerdem ermangeln sie alle eines sichern Grundes und Bodens. Die atheistischen oder irreligiösen Moralsysteme in ihrer gewöhnlichen Form, wie z. B. das von Hermes, gehen von der Würde des Menschen aus, welche gefunden wird in seiner Erhabenheit über die Natur, in seiner Vernunft und Freiheit, und ihr höchstes Gebot ist, diese Würde absolut zu achten und gar nichts zu thun, was diese Würde irgendwie verletzt . . . . Das oberste Princip dieser irreligiösen Moralsysteme ist also die Selbsthochachtung, und das höchste Motiv des sittlichen Handelns ist das Wohlgefallen an der eigenen Würde . . Diese Selbsthochachtung und dieses Gefallen an der eigenen Würde ist nun an und für sich nach meiner Ansicht etwas Selbstsüchtiges und wesentlich mit Stolz vergesellschaftet. Die Selbstsucht und der Stolz sind in diesen Systemen das innerste Motiv des Handelns . . . dessen Quelle eine Giftquelle, nämlich der Stolz ist . . . Das alles bedarf kaum einer Nachweisung. Der Mensch darf keine absolute Würde für sich in Anspruch nehmen; er hat alles, was er hat, empfangen, und deßhalb ist er kein Gegenstand der Hochachtung und Ehrfurcht . . . Der Mensch achtet wesentlich und wahrhaft sich und seine Nebenmenschen nur als Geschöpf und Kind Gottes, seine Selbstachtung ist wesentlich Gottesachtung, und nur dann, wenn sie dieses ist, hat sie nach Vernunft und Christenthum einen sittlichen Charakter, und nur dann ist sie frei von

Stolz und Selbstsucht. Die Selbsthochachtung ist aber wesentlich selbstsüchtig und mit Stolz vergesellschaftet, wenn sie nicht auf der Hochachtung Gottes ruhet, sondern das bloße Wohlgefallen an der eigenen Würde und Vollkommenheit zu ihrer Basis hat. Dieses Wohlgefallen ist im Grunde nichts anderes, als die natürliche Selbstliebe, womit jedes Geschöpf sich selbst umfängt; diese Selbstliebe ist aber in jenen Systemen zur Selbstsucht geworden, in so fern sie mehr für sich in Anspruch nimmt, als sie wirklich besitzt, nämlich eine absolute Würde . . . Wer nicht aus Liebe zu Gott nach dem göttlichen Willen handelt, der handelt nothwendig nur aus Liebe zu seiner eigenen Natur, in deren Besitz er sich selbst gefällt und genügt, und er handelt also selbstsüchtig. Die Selbstsucht ist aber, wie gesagt, etwas Unsittliches, und sie ist auch an sich absolut unfähig, die Idee der Pflicht, ein absolutes Soll aus sich hervorzugeben; sie geht nur auf die eigene Glückseligkeit als das nothwendige Ziel ihres Strebens und sie treibt zu diesem Streben hin; sie hat aber keine Strafgewalt und es ist ihrer Willkühr wesentlich anheim gegeben, wie und in welcher Weise sie ihre Zwecke erstreben will, ob sie z. B. die gemeine körperliche Lust der höhern Freuden, die aus der Vervollkommnung des Geistes entspringen, vorziehen oder unterordnen will . . . . . Nur mit der Gotteserkenntniß erhalten die Begriffe des Guten und Vollkommnen Fülle und Bedeutung . . So lange diese bestimmte Erkenntniß des Vollkommenen mangelt, so lange kann die Vernunft nicht mit Bestimmtheit entscheiden, ob die Bestimmung des Menschen z. B. darin bestehe, Geist zu sein und als solcher sich zu entwickeln, oder ob sie in etwas Anderm bestehe." So viel vorläufig aus dem Gedanken-Gange des Verfassers.

Es ist darin wohl das eklatanteste der neueren Beispiele enthalten, wohin die Animosität die Polemik zu führen vermag. Wir wollen zur Beleuchtung des Ganzen

uns hierorts nur auf die nächstgelegenen Gegengründe einlassen, und bemerken daher

1) Es ist nur aus Animosität zu erklären, wenn man das Moralprincip bei Hermes: „Achte die Menschenwürde um ihrer selbst willen!" „atheistisch und irreligiös" nennt; diese Bezeichnungen haben nur einen gesunden Sinn auf solchem Standpuncte der Wissenschaft, wo eine Gotteserkenntniß mindestens schon vernünftig gefordert werden kann, und mit ihr ein Leben gemäß der religiösen Idee; — es würde gewiß von aller Welt als ungereimt bezeichnet werden, wenn man unmündige Kinder Atheisten und irreligiös nennen wollte; eben so unvernünftig aber ist es, auf dem anthropologisch (philosophisch-wissenschaftlichen) Standpuncte von Atheismus und Irreligiösität zu sprechen, wo die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes noch erst in Aussicht gestellt erscheint; — mit derselben Befugniß, womit dort Verlage die hermesische Moralphilosophie als atheistisch und irreligiös bezeichnet, kann und muß er auch alle gemeine Geographie und Mathematik so nennen, und dann wird Jeder von selbst wissen, was er davon zu halten hat.

2) Wenn „die Selbstachtung und das Gefallen an der eigenen Würde an und für sich etwas Selbstsüchtiges und wesentlich mit Stolz vergesellschaftet ist," — wie muß dann die Selbstsucht und wie muß der Stolz in Gott selbst so groß sein, welcher an der eigenen absoluten und unendlichen Würde auch das höchste Wohlgefallen hat, und sich darin unendlich erhaben weiß über alle Creatur!?

3) Die Natur der Selbstsucht und des Stolzes, so wie die Natur des vernünftigen Wohlgefallens und all der Dinge, die hier in Rede stehen, sind unserm Verf. ganz unbekannte psychologische Objecte; und dies rührt her aus der gänzlichen Vermischung des Dualismus der Substanzen im Menschen. Das vernünftige Wohlgefallen, was der Geist an sich selber findet, ist ein Wohlgefallen an einem objectiv Wirklichen um seiner Wesenheit willen,

so daß er Alles und Jedes, was solche Wesenheit trägt, eben so nothwendig und hoch achtet, als sich selbst, ungeachtet seiner substanzialen Geschiedenheit von demselben, ja so, daß er jegliche Geistigkeit außer sich höher achtet, als sich selbst, die er ungetrübter und erhabener findet. Verlage hat ganz und gar übersehen, daß hier das Hauptunterscheidungszeichen fehle, wodurch das Wohlgefallen ein eigenliebiges und selbstsüchtiges wird; das liegt gerade darin, daß die Objecte des Wohlgefallens nur in dem Grade solche Objecte sind, als man sie in sich selber vereinigt und vereinigen kann, als man also darin auch nur das eigene Ich so glücklich sieht oder wünscht. Alles sinnliche Wohlgefallen hat diesen Character; er fehlt dem vernünftigen gänzlich. Wenn nun von Selbstachtung im hermesischen Systeme Rede kommt, dann ist dieselbe identisch mit der Achtung der menschlichen Würde, ganz unbekümmert darum, ob diese Würde dem sinnlichen Ich verbunden sei oder nicht. Eben darum kann davon gar keine Rede sein, daß ein auf solcher Achtung basirtes Moralsystem ein egoistisches Glückseligkeitssystem sei; dieses ist nur bei der (sinnlichen) Selbstsucht möglich; ganz abgesehen davon, daß dies System so große Aufopferung für alle und jegliche Menschenwürde und auf die uneigennützigste Weise in Anspruch nimmt, nämlich um des Werthes auch der fremden Menschenwürde willen, und wegen der Achtung gegen diese und keineswegs wegen des Wohlgefallens des Subjectes an sich selbst und allein; — daß es vollends gedankenlos wird, hier eines Glückseligkeits-Systems zu gedenken. Alles, was ein Selbst, ein Ich und Geist ist, wie das eigene Ich, nimmt in jenem Systeme eine völlig gleiche Geltung und Achtung in Anspruch von dem eigenen Selbst und für dasselbe, so daß, was alle Welt Selbstsucht und Eigenliebe (verschieden von Selbstliebe) nennt, dazu den vollkommenen Gegensatz bietet.

4) Eben aus diesem Mangel an psychologischer Auf-

fassung der Achtung des Geistes (der menschlichen Würde) als solcher, stammt nun auch die Anschuldigung des Stolzes, wozu jenes Princip führen und auffordern soll. In allem Stolze liegt eine ungebührliche Emporhebung seiner selbst; diese findet aber in jenem Moralsysteme nach keiner Seite hin Anlaß noch Nahrung. Freilich findet sich danach der Mensch weit und der Art nach emporgehoben über die Thierwelt und die gesammte Naturwelt; darin liegt nichts Ungebührliches, und kann selbst nach des Verfassers System nicht darin liegen, weil doch der Menschen-Geist Gott nicht blos dem Grade nach, sondern auch in anderer Art näher steht, als das Thier, und jedes Wesen nach ihm um so höhere Achtung in Anspruch nehmen soll, je näher es mit Gott verwandt ist; — aber er kann und soll danach sich weder über sich selbst, noch über Andere in der Selbstachtung erheben, sondern bei der Wahrheit bleiben; und diese bittere Wahrheit, welche gegen alle Anwandlung von Stolz sofort das sichere Präservativ-Mittel bildet, spricht sich auf jenem hermesischen Standpuncte alsbald dahin aus, daß des Menschen Würde und wesenhafter Werth nur ein Restchen ist von der ursprünglich anerschaffenen menschlichen Würde, die nämlich durch fremde Schuld und deren ererbte Folgen und dann durch eigene Schuld so sehr deprimirt wurde, daß der Mensch es als seine Lebensaufgabe ansehen muß, die Reinheit menschlicher Würde im harten Kampfe mit seinem niedern Theile wieder zu gewinnen; und noch genug liegt ihm im Bewußtsein seiner Schwäche der Gedanke, daß er das aus eigener Kraft kaum oder gar nicht vermöge, sondern nur unter vielseitiger geistiger und selbst göttlicher Mitwirkung auf natürlichem und übernatürlichem Wege.

5) Daß der Mensch keine absolute Würde habe, ist nur wahr, wenn man unter absoluter Würde die höchste Würde versteht; sonst ist es auf jeglichem Standpuncte falsch, und auch auf dem Standpuncte des gemeinen Lebens und selbst auf dem Verlage'schen wissenschaft-

lichem Standpuncte. Ueberall spricht sich das Bewußtsein aus, daß der Mensch an sich selber, d. h. absolut achtbar und nicht als Sache und als Bestie behandelt werden dürfe, oder wie Jacobi im Woldemar sagt: „daß er an sich etwas werth sein müsse, wenn die Erde sich nicht weigern soll, ihn zu tragen;" — tausendmal begegnet es im Leben, daß man reiner geistiger Menschheit in ihrer Größe den Tribut der uneigennützigsten Achtung dargebracht findet, auch von solchen Seiten her, die von Gott und Gottähnlichkeit gar nicht die rechten Begriffe haben und ohne „Glauben" sind; selbst das verbreitete Sclaventhum kann dagegen keine Instanz bilden, und zwar eben so wenig, als das verbreitete Heidenthum gegen die von Berlage behauptete Allgemeinheit der Religion. — Auch auf Berlage'schem Standpuncte muß jene Würde behauptet werden. Es soll daselbst zwar der Mensch nur Gegenstand der Hochachtung sein, in so fern er Gottes Bild an sich trägt und das unantastbare Eigenthum Gottes ist; ja seine Selbstachtung soll wesentlich Gottesachtung sein und so frei sein von Stolz und Selbstsucht. Allein das Bild Gottes kann der Mensch doch nicht sein in dem Sinne, worin wir von Abbildern der Menschen sprechen oder von deren Spiegelbildern; es muß ein Substanzielles in der geistigen Menschheit liegen, wodurch er vor aller Creatur eine Aehnlichkeit mit Gott hat; wie anders kann nun der Mensch Selbstachtung haben, als gegen dieses Substanzielle in und an sich, wenn er das nicht achtet, dann kann er auch Gott nicht achten, den er ja in der ihm verwandten, ähnlichen Substanzialität hochachten und verehren soll*). Dabei wird aber die Selbstachtung

*) Ob der Mensch diese substanziale Geistigkeit — Intelligenz und Freiheit — erhalten habe, was schon ein unbehülflicher Ausdruck ist, weil man das nicht erhalten kann, ohne welches man gar nicht ist, — kommt gar nicht dabei in Betracht; ob die Menschennatur durch Gott geschaffen ist oder nicht, das hat auf den Begriff von ihrer Wesenheit und von ihrem innern Werthe gar keinen Einfluß; wohl aber ist der Gedanke vom

noch lange nicht wesentlich Gottesachtung, was auch so lange nicht möglich ist, als das Selbst des Menschen und Gott nicht wesentlich Eins ist, und der Pantheismus oder Semipantheismus offen gelehrt werden soll; und daß Berlage darin tiefer befangen sei, als er es selber noch ahndet, dafür sprechen noch andere Indizien, welche uns tiefer unten begegnen werden.

6) Weil nun jenes hermesische System im konträren Gegensatze zu allem System der Selbstsucht und des Eudämonismus steht, so ergibt sich daraus der Werth des auch an sich selbst mit allem Dualismus in der Menschennatur streitenden Satzes; daß es, so lange man von Selbstachtung (verstehe Achtung des Geistes oder des Selbst) ausgehe, gänzlich einerlei und der Willkühr wesentlich anheim gegeben sei, ob man die Glückseligkeit in der gemeinen körperlichen Lust oder in der Vollkommenheit des Geistes suche; — zwei Dinge, die so wesentlich verschieden sind, als Sinneslust und geistige Vollkommenheit und als Natur und Geist und beider Leben, können in keiner Weise wesentlich sich gleichgestellt werden, so lange man Einen Gedanken klar denkt.

7) Daß man mit der Erkenntniß Gottes erst die Bedeutung des Begriffes vom Guten gewinne, ist sicherlich falsch; vielmehr kann man den Begriff eines heiligen Wesens überhaupt und eines guten und heiligen Gottes insbesondere, nur denken und gewinnen, wenn man mindestens den Begriff eines menschlich Guten, irgend eines in sich Guten schon an den Gegenständen in der Welt gebildet hat; doch dies kommt unten noch zur Sprache, wir wollen nur hier darauf hinweisen, daß weit tiefer als Professor Berlage der H. Johannes in das Verhältniß der Gottesachtung und -Liebe zur Menschenliebe und -Achtung eingedrungen war, als er sagte: „Wer seinen Mitmenschen nicht liebt (und achtet — denn es ist doch von

geschaffenen Menschenwesen und Werthe von Einfluß auf unsere Vorstellung von Gott.

vernünftiger Liebe die Rede), den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht."

Berlage bemühet sich alsdann noch zu zeigen, wie diese irreligiösen Moralsysteme auch noch deshalb verwerflich erscheinen, weil sie entweder in krassen Pantheismus oder in andere Absurditäten führen; er scheint das indessen mehr gegen Kant und Fichte zu richten, und wir wollen dasselbe mit dem Bemerken vorbeilassen, daß seine Argumentation darüber in gar gewaltigen Sätzen abläuft.

Der zweite Hauptpunct der Berlage'schen Polemik gegen Hermes liegt in der Art der Entstehung der Religion und Gotteserkenntniß im Gemüthe. Seine Ansicht ist darüber im Kurzen diese*): „Jeder Mensch trägt die Idee von Gott in sich; sie kündigt sich unserm Geiste mit unwiderstehlicher Kraft und Nothwendigkeit an, . . . so daß die Annahme des Gegentheils" — (Berlage will sagen: die Annahme, es sei kein Gott; aber wie plump ist da die Redeweise: die Annahme des Gegentheils einer solchen Idee?) den Verstand des Menschen haltungslos und unbefriedigt läßt und zugleich das Herz empört, und unser Gemüth sich mit Entsetzen und Abscheu von einer Lehre wegwendet, welche alles einer gefühllosen blinden Nothwendigkeit unterwirft. Die Gottesidee ist also eine dem Geiste durchaus nothwendige Idee, und von ihrer innern Nothwendigkeit überzeugt einen Jeden das eigene Selbstbewußtsein, und nicht weniger spricht dafür die geschichtliche Allgemeinheit derselben in der Menschenwelt. (De-la-Mennais). Der Glaube an Gott lebt überall im Innersten des Menschen als feste Ueberzeugung, in Jedem, den wesentlichen Bestandtheilen nach, auf gleiche Weise (und diese sind: daß er das über die Sinnenwelt erhabene und dieselbe tragende und beherrschende absolute Wesen sei — also gerade die Merkmale des pantheistischen Gottes ohne alle Schminke und Hülle)." Ob-

*) Im Wesentlichen ist wieder alles Nachstehende zu finden in der Apologetik von Drey S. 79—119.

gleich die Bibel und die gewöhnliche Erfahrung nun stark dagegen sprechen, daß Jeder das Gottesbewußtsein so in sich trage, so weiß doch der Verf. diese Einrede leicht zu beseitigen; es ist das Nichtbewußtsein Gottes dann aus dem Mangel geistiger Anregung und Entwicklung zu begreifen; daß aber die Gottesidee keine wahrhaft geistige, nothwendige Idee ist, folgt ihm nicht daraus. Wie sonderbar: überall soll die Idee sich finden, und daraus folgert Berlage ihre innere Nothwendigkeit; und daraus, daß die Idee sich nicht überall finde, soll die Nicht-Nothwendigkeit nicht folgen! Gegen Bibel und Erfahrung und Geschichte leugnet er, daß es Menschen von einiger geistiger Entwicklung gebe, welche die Gottes-Idee nicht anerkennend besitzen; und das braucht nicht zu befremden, wenn man den Character des ganzen Buches nimmt, wo kühne und schlichte Assertionen und Negationen statt der Beweise pro u. contra gelten. Es ist eine eben so schlichte Assertion, daß auch alle Gottesleugnung, auch die mancher Speculation nichts als eine Krankheit des menschlichen Geistes sei; wobei wir jedoch nicht widersprechen, sondern nur den durchgängigen Mangel an Haltbarkeit der Sätze hervorheben wollen. — Die Allgemeinheit der Religion deutet dem Verf. nun hin auf die innere Nothwendigkeit und ihre nothwendige feste Grundlage im Gemüthe, und die weitere Frage wird ihm nun diese: wie erzeugt sich die Gottesidee im menschlichen Gemüthe und Geiste, welches ist ihr Entstehungsprozeß? eine Frage, die er nun in Drey'scher Manier beantwortet, worauf er auch verweiset. Nach Abfertigung einiger faden Erklärungsarten, auch derjenigen, welche die Entstehung jener Idee von einer äußern geschichtlichen Offenbarung herleitet, wird dann auch jene verworfen, welche in der h. Schrift vorgetragen wird, nach welcher „der Gottesglaube durch einen Schluß von dem Bedingten, endlichen*) Sein der

*) Im ganzen Buche werden die Begriffe des Bedingten und des Endlichen, so wie die des Unbedingten und Unendli-

Welt auf ein Unbedingtes, Unendliches vermittelt sein läßt," wie es namentlich der kosmologische Beweis vorstellen soll. Gegen diesen Beweis, wie gegen alle Beweise des Daseins Gottes und in spezieller Beziehung auf Hermes und Günther, eifert nun der Verf. hier ausführlich, und er kann nicht müde werden zu wiederholen, wie alle Beweise bereits auf der mitgetragenen unvermittelten Gottesidee ruhen, und diese Idee selber nicht erst hervorrufen und feststellen können. — Um nun zur Exposition zu gelangen, wie es sich denn eigentlich mit der Nothwendigkeit der Gottesidee verhalte, sagt der Verf. S. 73: „Die Gottesidee ist nur virtualiter, der Potenz und Kraft nach im Geiste gegeben;" — und dann knüpft derselbe die Behauptung der Erforderlichkeit eines Eindrucks von Gott auf den Geist, damit die erzeugte Idee des Unendlichen wirklichen Inhalt bekomme und so dem Wirklichkeitsgefühle als eine reale Idee sich offenbare. „Schon die Art und Weise, wie wir zu dieser Idee der wirklichen Welt und zu der Ueberzeugung von ihrer Realität gelangen, spricht unstreitig für Wahrheit dieser (Drey'schen) Erklärung" (aus dem afflatus numinis); „denn obgleich wir die Form der wirklichen Erscheinungswelt virtualiter a priori in uns tragen, so bedarf es doch der realen Einwirkung der Sinnenwelt auf unsern Geist, damit jene Form lebendig werde und einen wirklichen Inhalt bekomme und damit wir so zu der Ueberzeugung von ihrer Realität gelangen. Daß es sich nun mit der Erkenntniß des Uebersinnlichen, des Absoluten und Unendlichen in wesentlich anderer Weise verhalten könne und müsse, davon ist, wie es scheint, kein Grund abzusehen. . . . Es bedarf wohl der realen Einwirkung des Unendlichen, eines wirk-

---

chen als völlig gleichhaltige, in sich nothwendig zusammenhangende behandelt; es ist das freilich an sich nur eine Kleinigkeit, sobald alle Reflexion auf Seite gethan ist, aber wiederum nicht gut begreiflich, wenn man noch einige Unabhängigkeit eines Autors festhalten will, dem derartige Redeweisen oft in den Ohren sumseten.

lichen lebendigen Eindrucks von Seiten desselben, damit die Idee Fülle, Inhalt und für den Menschen Ueberzeugungskraft erhalte. Ohne jene reale Einwirkung ist die im Geiste vorhandene Idee des Absoluten, Unendlichen wesentlich nur ein bloß leerer, negativer Begriff, ein Wort ohne Inhalt (Bedeutung?), ein bloßer Gedanke, welcher für das Wirklichkeitsgefühl und Wirklichkeitsbewußtsein keine Bedeutung hat, und als bloßer Gedanke dieses Gefühl und Bewußtsein in keiner Weise aus sich erzeugen kann? oder will man etwa das Wirklichkeitsgefühl als mit der Idee des Absoluten unmittelbar verbunden und gesetzt annehmen, so ist man, um die Möglichkeit davon zu begreifen, absolut genöhigt, den göttlichen und den endlichen Geist des Menschen pantheistisch zu indentifiziren und das Denken des menschlichen Geistes als ein Denken Gottes im menschlichen Geiste aufzufassen. . . . Die Idee des Absoluten, Unendlichen wird geweckt und bekommt ihren Inhalt durch die reale Einwirkung und Berührung des menschlichen Geistes vom göttlichen Geiste. Ueber die Art und Weise dieser Offenbarung und Berührung Gottes, so wie über den Zeitpunct, wann sie erfolge, können wir im Wesentlichen nichts Näheres wissen*). . . . Sie ist aber eine unmittelbare Berührung des Absoluten als Solchen, welche den wirklichen Eindruck des Unendlichen im Geiste hervorruft, und zwar eine durchaus allgemeine und ursprüngliche, welche in jedem Menschen statt gefunden hat, wenn er zum freien, selbstbewußten Leben durchgedrungen ist. Beim Erwachen zum Selbstbewußtsein findet der Mensch jenen Eindruck des Unendlichen, jenes Gefühl der absoluten Abhängigkeit in sich vor, und indem er sein Ich in sich abschließt und von dem, was jenen Eindruck hervorrief, trennt und scheidet, so gewinnt er denkend die Idee von Gott als

*) Dieser Mangel des nähern Wissens bildet eine Abweichung Berlages von von Drey, der Mehreres darüber wissen will und sagt.

einem von ihm selbst verschiedenen höhern absoluten Wesen, worin er selber steht und wurzelt. Die Idee von Gott und die Gewißheit von seiner Realität wurzelt also in einer unmittelbar göttlichen Berührung;" — welcher Gedanke nun beim Verfasser sich in allen Wendungen wiederholt; Belehrung, Unterricht, Beweis, alles dies kommt nur hintendrein, bewirkt aber im Geiste an sich keine Ueberzeugung — kein Wirklichkeitsgefühl von Gott; und wer nun diese Ansicht eine sinnliche heißen wollte, müßte es wohl selbst aus Sinnlichkeit thun, und außerdem dem Christenthum widersprechen, welche allen lebendigen Glauben an Gott eine Gabe Gottes, ein eingegossenes Licht, eine Kraft von Oben nennt und eben damit auf einen höhern übernatürlichen Grund des Glaubens hinweiset.

Wir erlauben uns darüber nachfolgende Bemerkungen:

1) Der Verf. leitet diese Ansicht ein mit einem unbestimmten unsichern „wie es scheint," „wohl" u. dergl., wird aber im Verlaufe des Vortrags auf einmal so zuversichtlich, daß er kühn weg behauptet, die gegentheilige Ansicht sei pantheistisch; woher kömmt das doch? soll sie sich unbemerkt einschleichen?

2) Die Ansicht des Verf. ist wirklich eine naturalistische, sensualistische und dem Christenthume widerstreitende, und letzteres nach Inhalt und Form. Wir wollen die dunklen Ausdrücke nicht bemängeln, als da sind: „die Form der Sinnenwelt und die Form Gottes a priori in sich tragen," „lebendige Form" ꝛc., wir wollen uns an den Kern der Rede halten, und hoffen dem Vorwurfe so um so eher zu entgehen, daß unsere Gegenrede aus purer Sinnlichkeit herrühre. Der Verf. meint demnach, wie die fünf Sinne Eindrücke erhalten von der wirklichen Sinnenwelt und darauf das Wirklichkeitsgefühl der Sinnenwelt beruhe, so auch müsse die Vernunft (die er sammt ihrer Idee und dieser Form für das Uebersinnliche, Absolute, als eine bloße höhere und zweite Receptivität ansieht) einen Eindruck von Gott erhalten, um

zu dem Wirklichkeitsgefühle von ihm zu kommen; es könne sich nicht anders, es müsse sich so verhalten. — Nun aber wird der Verf. doch wohl leicht zugeben, daß die fünf Sinne im Menschen ganz in der Naturseite des Menschen haften, in dieser „Blüthenkrone der Natur," daß die sinnliche Wahrnehmung Naturproceß sei, und ablaufe in Wirkung und Gegenwirkung; eben deßhalb bedürfen die Sinne der Eindrücke von ihren Objecten, und eben deßhalb ist der erlittene Eindruck nebst den ihn characterisirenden Bedingungen die Bewahr der äußern Realität — so für die Reflexion oder in ihr, wie vor derselben. — Die Gottesidee gehört aber nach dem Verf. und in der That der Vernunft, dem Geiste im Menschen an, und dieser ist ein anderartiges Wesen und steht in dem vollendetsten Gegensatze gegen die Natur. So lange der Verf. nun die Dualität heterogener Substanzen im Menschen als Syntheſe von Natur und Geist anerkennt, so lange muß er nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit einräumen, daß der Geist in anderer Art die Realität der Idee gewinne und halte, als die Realität der Sinnenwelt gewonnen wird; und wie jene anerkannt wird unter der Macht der äußern Influenz, so wird diese wirklich anerkannt aus innerm Bedürfniß, Drang und Erguß der geistigen Objectivität. Also ist es weit gefehlt, daß es sich hier nicht anders verhalten könne und müsse, als dort, wovon der Verf. ausgeht; es liegt auf der flachen Hand, daß der Verf. auf Grundlage einer Analogie bauet, die gar nicht da ist. Sollte er aber dem Dualismus in der Menschennatur so abhold und feindselig gesinnt sein, als es nach mehreren Andeutungen sein Freund H. Staudenmeier ist: so empfehlen wir ihm die „Janusköpfe" von Günther und Pabst, um darin sich zu orientiren, wie sehr er dem Pantheismus verfallen sei.

3) Das vom Verf. oft genannte Wirklichkeitsgefühl Gottes kann der Sache nach, so weit es nämlich ein der-

artiges Gefühl wirklich gibt, nichts Anderes sein, als das Gefühl des Schauers vor und in dem pantheistischen Gott, welcher als das Uebersinnliche und Absolute die Sinnenwelt trägt, welcher aber durch Nichts als der antipantheistische Schöpfer-Gott vom Verf. characterisirt wird *).

4) Der Sache und der Bezeichnung nach ist das Wirklichkeitsgefühl Gottes dem christlichen Bewußtsein fremd; dies bleibt beim Glauben an Gott stehen, und legt sich gar kein derartiges Fühlen Gottes bei, wie der Tastsinn etwa die Härte und Rauheit fühlt; Gott ist nach christlichem Bewußtsein nicht bloß ein übersinnliches, sondern auch ein übernatürliches und auch in Vergleich mit unserm Geiste ein anderartiges Wesen, so daß so wenig das Auge des Geistes als das des Leibes ihn zu schauen, als Object wahrzunehmen (zu gewahren) im Stande ist; und wiederum kann man nur einen Pan in Gedanken haben, wenn man ein derartiges sucht und behauptet. Die rechte Bedeutung der Beweise für das Dasein Gottes hat der Verf. gar nicht gesehen. Er sagt: „Der Mensch kann nicht schöpferisch denken und sich durch ein schöpferisches spontanes Denken zu der Idee und Ueberzeugung des Absoluten emporschwingen: denn vermöchte er dies, so wäre er in der That mehr als Gott," — weil nämlich Gott sich nicht selber schafft, noch auch schaffen kann; — aber wer sieht nicht den großen Paralogismus, welcher hier die im Subjecte statt findende Ueberzeugung von Gottes Dasein (als des Objectes) mit dem Objecte, mit Gott selber identificirt. Der Mensch,

*) Es ist sehr befremdlich, daß Berlage von dem Begriffe des Schöpfers in seinem Gottbegriffe so weit wegbleibt, da sein Antesignan v. Drey gerade in dem Schöpfungsacte die Einheit des Geschaffenen und des Schöpfers und darin jene von Berlage nothwendig gefundene Berührung Gottes und des Menschengeistes signalisirt hat; — fast scheint es, als habe ihn die Ahndung zurückgehalten, daß diese Ansicht von Schöpfung und Schaffen sehr bald ihrer pantheistischen Natur wegen scharfe Rüge finden würde, wie das nun auch schon geschehen ist.

welcher durch spontane Wirksamkeit die Ueberzeugung vom Absoluten gewinnt, gewinnt grade nur den Glauben an Gott, nicht Gott — objectiv — selbst. Nun gehen aber alle Beweise nur aus auf Heranbringung einer fehlenden, oder auf Verbesserung einer (im Objecte) fehlerhaften, oder auf Befestigung einer (im Subjecte) mangelhaften, schwankenden Ueberzeugung; — und was sollte denn darin Uebermenschliches, oder gar Uebergöttliches liegen? Die Redensart vom „schöpferischen Denken" hat der Verf. gar nicht verstanden; sie ist nur Gegensatz des Denkens in a priori'schen Ideen gegen das Denken in a posteriori'schen Begriffen, ohne alle Anwandlung zu dem Wahne, daß man durch die Ideen ihre Objekte — das Ideale — schaffe. S. 68—69 S. 70—71, spricht der Verf. über das kosmologische Argument also: „Wenn der Mensch in seinem unmittelbaren Denken damit begonnen, eine Erscheinung durch die andere zu begründen, für eine endliche Erscheinung den Grund in einer andern zu suchen und zu finden, so wäre eben dieses ein Beweis, daß er sich noch ganz im Kreise des Endlichen befände; er wäre bloß befangen in der Begründung der endlichen Erscheinungen durch einander, und er könnte kein Bedürfniß haben, in diesem Suchen und Finden jemals aufzuhören; denn fände seine Begründung so keine Befriedigung, wie hätte er es denn so beginnen können? und warum postulirte er nicht gleich anfangs für die endliche Erscheinung den absoluten Urgrund?" — Kindischer kann man kaum räsonniren. Daß der Mensch allemal mit seinem unmittelbaren Denken die eine endliche Erscheinung aus einer andern begreift, ist so allgemeine Thatsache, selbst durch die naseweise Kinderwelt verbreitet, daß es nur im Gedränge von übermannendem Widerspruche erklärlich bleibt, wie ein Mensch das läugnen könne; und grade der augenfällige gesetzlich bestimmte Zusammenhang der einen Erscheinung mit der andern ist Hinweisen auf den Grund für jene in dieser, so daß der Mensch schlechterdings für die gege-

bene Erscheinung nicht sofort an einen absoluten Urgrund appelliren kann; eben so wenig kann er aber auch über den Bereich der möglichen Erfahrungen hinaus bei solcher Appellation an ähnliche frühere Erscheinungen beharren, und kann, wie der Verf. auch anderswo und wiederholt zugibt, ohne die Idee des Absoluten alsdann sich gar nicht zurecht und zu Ruhe finden; es muß diese in ihm aus Noth und Bedürfniß erwachen, so wahr er Vernunft hat und in seinem Geiste die Idee des Absoluten trägt. Diese Idee schafft und erdenkt sich der Mensch nicht; sie ist in ihrem Entstehen ein unmittelbares Edukt seines Geistes, in ihn hineingelegt mit seinem Geiste selbst, und zu Leben erwacht auf dem Wege des Begreifens, sei es nun, daß Belehrung aller Art vorherging und einwirkte, oder nicht. Und daß diese Idee nothwendig entstehe, so lange der Mensch seinem Bedürfnisse entsprechen will, das ist die eine Hauptsache, welche der kosmologische Beweis darthun soll, und die andere ist die, daß solche Idee auch für eine reale zu halten, an das Absolute zu glauben sei.

Man sehe doch auch nur unbefangen in die wirkliche Welt und auf die Art und Weise, wie man den Glauben in der Menschenwelt überall und immer anregt, im Kinde wie in Erwachsenen aufkommen macht und dann zu befestigen sucht; nirgend geht man aus von der Supposition einer irgendwo vorgekommenen unmittelbaren Berührung des Absoluten, nirgendwo von dem vorausgesetzten Wirklichkeitsgefühle Gottes; immer und überall entsteht der Gedanke von Gott und der Glaube an Gott durch irgend ein Denken über die Welt und durch (a priori'sches) Annehmen eines Grundes derselben — in physischer und moralischer Beziehung, und kein Katechet hat bisher einen andern Weg eingeschlagen; — mag nun dies Verfahren formal vollkommener oder unvollkommener sein, darauf kommt es hier noch gar nicht an; es findet sich im Leben überall, und Jeder, der zum Selbstbewußtsein gekommen ist und an Gott denkt und glaubt, wird gestehen, daß

er so dazu gekommen oder auch durch Andere hingeleitet sei. Was sollte daraus auch werden, wenn die fade Berufung auf ein so unbestimmtes Wirklichkeitsgefühl und dann gar auch eine Berührung durch Gott, wovon man nichts Näheres zu sagen weiß, der einzige und letzte Grund des Glaubens sein sollte? auf welchem Gebiete könnte man nicht auf ähnliche Gefühle sich berufen und damit alle gemeinsame Ueberzeugung ganz unmöglich machen.

Mag es sein, daß alle Beweise für das Dasein Gottes den Gedanken von Gott und selbst den Glauben an Gott schon im Hintergrunde haben und somit voraussetzen; das kann man aber nur sagen von den Beweisen auf wissenschaftlichem Gebiete, und jene im Leben vorherrschende Erkenntnißweise ist dann hievon wohl zu unterscheiden; diese geht zwar im Wesentlichen denselben Gang, der auch durch den wissenschaftlichen Beweis hindurchführt, geht vom Bedingtem auf ein Unbedingtes, allein der wissenschaftliche Beweis beleuchtet mit der Fackel der Wissenschaft und der Reflexion diesen Gang, erörtert ihn nach allen Seiten; und zeigt die vernünftige Nöthigung oder Nothwendigkeit auf, den dort schon gedachten und anerkannten Gott auch festzuhalten; er ist überall Deduktion der Nothwendigkeit, so zu glauben, ist aber dieser Glaube nicht selbst und erzeugt ihn auch nicht erst; er ist auch kein eigentliches Andemonstriren des Glaubens an Gott, sondern ein vernünftiges Vordemonstriren jener Nothwendigkeit, welches für jede gleichartige Menschenvernunft Anklang findet und Gültigkeit hat; — alle Beweise für das Dasein Gottes tragen diesen Charakter; alle aber sind Protestationen gegen die Berlage — Drey'schen-Voraussetzungen, und das ist um so auffallender, wenn man hinzunimmt, daß das Ergebniß der Beweise wohl im Einklange steht mit dem Glauben, wie er im Leben vorkommt, keiner derselben aber eine Ueberzeugung in dem Wege nachweiset und eine solche Ansicht wissenschaftlich bewahrheiten will, als hier vorgehalten ist.

Wir sagen demnach gewiß nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß Verlage das Wesen, den Zweck und die Stellung der logischen Beweise für das Dasein Gottes gänzlich verkannt und im Widerspruch gegen die ganze Welt in Leben und Wissenschaft einen gänzlich ungangbaren Weg in der Erkenntniß Gottes oder in der Ueberzeugung von Gottes Dasein und deren Befestigung bezeichnet habe, und daß er weder dem Leben noch auch der Wissenschaft einen Dienst erwiesen, vielmehr beiden geschadet habe durch so schiefe Behandlung der sonst so sehr respektirten Beweise.

Noch müssen wir Dreierlei zum Schlusse dieses Artikels hervorheben, was alles das Unerhörte der Verlage'schen wissenschaftlichen Ansicht noch mehr ins Licht stellt. Erstlich: die Vernunft im Menschen ist hiernach absolut unfähig, aus sich selber und im Wege des Rückschrittes von der veränderlichen und bedingten Welt zum Glauben an einen Gott zu gelangen, und dann eben so unfähig, die Nothwendigkeit des Glaubens zu beweisen. Sie ist, sagte ich, nach jenem Systeme dazu absolut unfähig; und das ist eine unerhörte Behauptung, die selbst und in noch milderer Form vielfach schon von angesehenen kirchlichen Autoritäten scharf censurirt worden ist; — eine relative Unfähigkeit dazu ist vielfach anerkannt, z. B. eine Unfähigkeit dazu bei völliger Rohheit, beim Mangel aller geistigen Entwickelung, auch sittlicher Verwilderung, oder in Folge der Erbsünde; auch ist vielleicht von Belehrung selbst von Offenbarung und auch von Unterstützung durch Gnade als Erforderniß Rede gekommen*); allein hier geht die natürliche Unfähigkeit und Unzulänglichkeit viel weiter;

*) Vgl. den Rapport à Monseigneur l'Evèque de Strassbourg sur les écrits de M. l'abbé Bautain, — sehr unbequem wird Herrn Verlage wie der ganze Rapport, so auch die Stelle S. 32 sein: si la raison ne peut point conclure d'un effet fini en lui-même à une cause infinie, le miracle n'aurait pu être employé par Jésus Christ pour constater sa divinité.

es gehört außer aller menschlichen Fähigkeit und Kraft und außer aller natürlichen und übernatürlichen Kräftigung der Vernunft eine Berührung vom Wesen der Gottheit dazu (nach Art der Berührung der Sinnenobjekte); Gott selber muß wesenhaft concurriren zu unserm Glauben an ihn, sonst ist dieser unmöglich. Ist das nicht unerhörte Behauptung?

Zweitens Berlage beruft sich auf die h. Schrift, welche „den lebendigen Glauben an Gott eine Gabe Gottes, ein eingegossenes Licht, eine Kraft von Oben nenne und damit auf einen übernatürlichen Grund des Glaubens hinweise." — Der Glaube an Gott als Ueberzeugung von seinem Dasein ist noch niemals für den lebendigen Glauben ausgegeben worden, welcher ohne Gnade nicht möglich ist; sonst hätte man diesen auch den Teufeln beilegen müssen; wäre jener Glaube aber auch der lebendige Glaube, dann ist es wiederum unerhörte unwissenschaftliche Willkühr, aus jenen biblischen Bezeichnungen eine Bewähr der Berlage'schen Ansicht herzuholen; denn auch alle Gnadeerweisung von Oben ist in Geist und Herz Stärkung und Läuterung auf übernatürliche Weise, sakramentalische und moralische Förderung geistigen Lebens, nicht aber substanziales Eingehen und Einfließen Gottes in den Menschen, nicht Gottvermenschlichung und nicht Menschenvergöttlichung; und doch kommt in der Berlage'schen Manier eine lebendige Idee von Gott als res divinitus infusa erst hinein durch Berührung Gottes.

Drittens: Obgleich Berlage ausdrücklich sagt, daß man über die Art und Weise der göttlichen Berührung mit dem Geiste im Menschen zur Erregung des Wirklichkeitsgefühles Gottes nichts Näheres wisse, so ist doch unverkennbar genug, daß er sie in der Schöpfung des individuellen Geistes durch Gott annimmt, wie sein Vorgänger Hr. v. Drey. Nun ist es aber eine gänzliche Aufhebung des Schöpfungsbegriffes oder eine Ummodelung desselben in den Zeugungsbegriff, wenn man in dem Akte der

Schöpfung Wesenseinheit des Schöpfers und des Geschöpfes annimmt und aus dieser Einheit dann im Geschöpfe die Reminiscenz an ehemalige Berührung oder das andauernde Bewußtsein von Gott herdatirt.

Ein dritter Kollisionspunkt zwischen der Berlage'schen und der hermesischen wissenschaftlichen Richtung findet sich alsbald in der Lehre, wie man Gott als ein heiliges Wesen erkennt; und dieser dritte Kollisionspunct ist das nothwendige und unmittelbare Ergebniß aus den genannten beiden. Nach Hermes hebt auch die Erkenntniß des Guten und Heiligen beim Menschen an, nämlich in der Richtung und den Dictaten der practischen Vernunft und des Gewissens, und um der heiligen Richtung der practischen Vernunft willen wird Gott als Urheber derselben auch Heiligkeit beigemessen, und zwar in letzter Instanz um dem Gewissen zu genügen und genügen zu können. Das verhält sich nun natürlich nach Berlage ganz und gar umgekehrt. Die Richtung, die der Mensch im Praktischen durch Gott hat, ist ihm auch auf dem Wege seiner natürlichen Erkenntnisse die zweite in der Reihe, und der Wille in Gott ist das zunächst Erkannte und Anerkannte; so daß die Richtung der practischen Vernunft erst als eine heilige erscheint in ihrer Ableitung aus dem Willen Gottes oder auch in ihrer Uebereinstimmung damit. „Die practische moralische Vernunft ist nur das Organ, wodurch der göttliche Wille zum Menschen spricht." Das ließe sich allenfalls wohl noch hören, wenn Berlage, ohne auf die Moral zu verweisen, nur irgendwo gezeigt hätte, wie denn der Mensch den absoluten, die Sinnenwelt tragenden Gott als einen Gegenstand der Hochachtung und Ehrfurcht kennen lerne. Da er aber hierüber gar nichts sagt, so hat er diese Parthie in einem Dunkel gelassen, woraus außer ihm wohl Niemand sie erretten kann, und bis er darüber etwas Verständiges beibringt, kann man darüber mit ihm nicht weiter streiten. Was er dann aber direkt gegen Hermes vorbringt in der

langen Note S. 99—105, ist bemitleidens- und deßhalb lesenswerth. Die absolute Verwerflichkeit des hermesischen Beweises für die Heiligkeit Gottes kann sich nach ihm dem tiefern Denken gar nicht verbergen, und es ist kaum begreiflich, wie man — „und einschließlich er selbst — „demselben jemals seinen Beifall hat schenken können." Nach Hermes soll es keinen innern absoluten Widerspruch für die theoretische Vernunft in sich schließen, Gott als unheilig zu denken, da dies doch nach Hermes eine bloße intellektuelle Möglichkeit, eine Widerspruchlosigkeit für den Verstand ist; und das wird Berlage auch nie in Abrede stellen, daß ein absolutes Wesen, was die Sinnenwelt nach ihm trägt, eben so leicht als unheilig, wie als heilig gedacht werden könne; durch diese intellektuelle Möglichkeit soll nun aber weiter das Sittengesetz der practischen Vernunft so fort um seine Haltung kommen, da sie doch hierauf gar keinen Einfluß ausüben kann, weil es eine geistig-physische Nothwendigkeit hat, die durch jene bloße Denkbarkeit nicht untergraben wird; es soll jene intellektuelle Möglichkeit durchaus nothwendige Zweifel für die Vernunft bieten, die gar nicht abgewiesen werden können, sobald nur die Unheiligkeit Gottes als möglich gedacht werden kann (was soll das heißen: als möglich gedacht werden kann?), während Hermes davon nichts sagt, sondern nur erwähnt, daß die theoretische Vernunft den Begriff der Heiligkeit Gottes nicht als real erweisen könne, ohne jedoch irgend einen (positiven) Zweifel dagegen anzudeuten. Von da an wird dann die hermesische Argumentation damit angefochten, daß sie beim Sittengesetze und dessen Heiligkeit anhebe, da dieses doch nichts Absolutes sei und wir eine absolute Erkenntniß desselben nicht besitzen, d. h. da das geistige Sittengesetz nicht schon an sich, sondern erst in seiner Beziehung zu Gott verpflichtend sei und als verpflichtend erkannt werden könne; auf dieser antihermesischen Doktrin basirt nur Berlage und argumentirt darauf wie ex concesso gegen Hermes, der danach freilich sehr bor-

nirt erscheinen muß. Nun aber haben wir bereits oben nachgewiesen, wie Berlage mit diesem Sittengesetze es so ganz und gar versehen und es für einen Ausdruck der Selbstsucht genommen habe, und wie seine ganze Ansicht so grundlos als mit aller Welt in Widerspruch stehe, und die Basis seiner Polemik gegen Hermes in diesem Punkte ist damit ganz untergraben. In der Berlage'schen Wissenschaft „bedarf es allerdings zuvor der festen Ueberzeugung von der göttlichen Güte und Vollkommenheit, damit jede Skepsis in Hinsicht der sittlichen Ideen, ihrer Wahrheit und Realität unmöglich werde;" in der hermesischen ist das nicht erforderlich; in diesem ist das Sittengesetz zugleich Protestation gegen den Zweifel an seiner Heiligkeit, und somit Protestation gegen jegliche Annahme und jegliche Verweigerung einer Annahme, wodurch seine Heiligkeit direkt und indirekt angetastet würde; und alles dieses schreibt Hermes seiner Entstehung aus Gott zu. — Berlage sagt im Verlaufe der Note S. 104: „Die Grundidee von Gott, welche sich in unserm Bewußtsein ankündigt, und allem unserm weitern Denken über Gott als Basis und Regulativ zu Grunde liegt, ist wesentlich die Idee von ihm als dem unendlichen absolut-vollkommen weltschaffenden Geiste." Wenn das aber die Grundidee ist, warum hob Berlage diese denn nicht schon früher hervor, statt der pantheistischen Idee? Wenn diese die Grundidee ist, wovon in allem weitern Denken über Gott auszugehen ist, dann gibt es freilich kein philosophisches und kein theologisches Denken über Gott diesseits dieser Idee; aber wir wissen nicht, ob in der neuern Zeit eine größere Satyre auf alle Theologen geschrieben ist, als welche in diesen Sätzchen liegt. Die Idee wird als die einzig faktisch und historisch gegebene ausgegeben, man beruft sich auf sie, als Thatsache des Bewußtseins, nimmt sie ohne Weiteres ohne Deduktion, ohne Beweis als real an, denkt ihre Realität in der seltsamsten Weise aufgedrungen durch ihren Gegenstand, legt sie aller

Theologie so unter und polemisirt auf ihrer Grundlage gegen diejenigen, welche solche Idee im Wege der Deduktion als real zu erweisen streben! Das ist eine herrliche Maxime! Berlage hätte als Christ noch füglicher gesagt: Gott sei der Grundidee nach eine absolute geistige Substanz in dreifacher Persönlichkeit, Weltschöpfer, Erlöser, Seligmacher, unendlich vollkommen; das geht ja eben so gut an, und dann hätte er sich manche mühselige Konstruktion ersparen können. Kurzum! ein Mann, der in unsern Tagen mit solchen Dingen aufzutreten wagt, und ohne zu erröthen sich in eine so gehaltlose Censur gegen seinen eigenen Lehrer einläßt; der ihn unendlich überragt und dem er nie beikommen wird, und den er zudem mit Argumenten bestreitet, die er von einem andern Lehrer übernommen hat, der solche Polemik selbst in seinen Werken vermied und in solcher Art Berlage'n kein Vorgänger sein mochte, — der verdient es wahrlich nicht, daß man sich mit ihm ferner zu thun macht.

Es befällt mich Entrüstung über solche eitle Arroganz, ich mag nun die Berlage'sche Sache an sich selbst, oder ich mag seine Polemik gegen Hermes näher ansehen; und ich vermag es daher für jetzt auch nicht, in der erforderlichen Ruhe die weitere Polemik zu beleuchten, welche über den s. g. zweifelsüchtigen wissenschaftlichen Beweis; so wie die andere, welche mit remarquablen Argumenten gegen die Theorie über das nothwendige Fürwahrannehmen bei Hermes erhoben wird; — wir wollen diese Dinge einer Beleuchtung an einem andern Orte aufbewahren, und scheiden von dieser apologetischen Episode der Einleitung in einem tiefen Gefühle des Mitleidens mit einer aufblühenden Jugend, die theilweise solchen Erbärmlichkeiten preisgegeben werden darf.

Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte. Von Dr. Fr. Ant. Staudenmaier, Prof. der Theolog. an der Universität Freiburg im Breisgau. Erster Band. Lehre von der Idee. Gießen 1839, Verlag von B. C. Ferber. —

Die Schreibseligkeit ist in unsern Zeiten wirklich sehr groß; aber die des Hrn. Staudenmaier geht in's Maaßlose. Das dicke Buch der „Metaphysik der h. Schrift" ist kaum angekommen, ja zum Theile noch in der Druckerei in Arbeit zurückgeblieben, sieh', da folgt ihm schon ein anderes „Ueber das Wesen der Universitäten" auf dem Fuße, und der Leser kommt nicht zu Athem. Doch lassen wir die Kategorie der Quantität fallen, nehmen was uns da geboten worden, und gehen zu der der Qualität über.

Unser Zweck ist es aber nicht, eine ausführliche Recension des vorliegenden Buches zu geben; wir begnügen uns mit einer recensirenden Anzeige, und benutzen die Gelegenheit, um abermals auf das Hauptgebrechen Staudenmaier'scher Weisheit hinzudeuten. Wir meinen den von Hegel aufgegriffenen Pantheismus. Wie sehr sich auch Hr. Staudenmaier immer wieder bemüht, der Umarmung des Pantheismus zu entfliehen: vergebens, Hr. Staudenm. ist ein Pantheist, und er wird auch, so lange er auf diesem Planeten bleibt, ein solcher sein, wenn anders er nicht zu einer ganz entgegengesetzten Denkweise greifen sollte. Die in die süddeutsche Schule eingerissene pantheistische Gottes- und Weltansicht schlägt so sehr auch in diesem Buche durch, daß es nur wieder ein wenig Consequenz bedarf, um beide, Gott und die Welt, als substanzialiter identische aufzuzeigen. Wir wollen dieses hierorts eben zur Anschauung bringen; jedoch erst ein Wort

über den Titel und die Versprechungen des Buches fallen lassen.

Das Buch kündigt sich als eine „Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heil. Schrift" an, und das behagt uns nicht. Vorerst scheint es so, als habe hier Hr. Staudenm. die h. Schrift für das ganze Christenthum ausgeben wollen; dagegen aber muß der Katholik Verwahrung einlegen. Dann aber sehen wir nicht recht ein, was für eine „Metaphysik" Hr. Staudenm. da zum Besten geben wolle; ja es will uns im Hinblick auf seinen bisherigen wissenschaftlichen Standpunkt sogar scheinen, als sei Hr. Staudenm. nicht im Besitze irgend einer „Metaphysik." Ist doch Hr. Staudenm. durch und durch speculativer Theologe, und steht er darum ja ohne Weiteres, d. h. ohne Metaphysik, im Glauben, mit dem er anfängt und auf den er seine Wissenschaft als Speculation niederläßt! Wie kommt Hr. Staudenm. denn nun auf einmal zu einer Metaphysik der heil. Schrift, gegen welche er mit seinen Glaubensgenossen von jeher so gewaltigen Lärm erhoben? Entweder muß auf dem Titel ein Wort ohne Gedanke stehen, oder es ist ein falscher Begriff mit dem Worte verbunden worden, oder aber endlich, bei Hrn. Staudenm. hat sich der Wind in der Wissenschaft gedreht. Weil Letzteres nun nicht ist, Ersteres aber nicht sein soll, so wollen wir das Mittlere annehmen. Und wir täuschen uns nicht. Hr. Staudenm. spricht „Metaphysik," denkt aber an „Speculation," wie aus dem Buche sattsam ersichtlich ist. Es geht aber die Metaphysik über die h. Schrift, wie gesagt, dem Glauben vorher, weil sie rein philos. Art ist: sie führt in die h. Schrift erst ein, indem sie deren äußere und innere (histor. u. metaphys.) Wahrheit beweiset. Auf die Methaphysik folgt der Glaube selbst, und auf dem Glaubensinhalte baut sich dann die Speculation an. Letztere aber hegt und pflegt Hr. Staudenm. ausschließlich, denn er setzt überall den Glauben voraus. In dem

vorliegenden Buche heißt es daher auch wie folgt: „Was „den materiellen Stoff der gegenwärtigen Schrift „angeht, so ist er zwar aus der ganzen heil. Schrift „genommen, besonders aber aus jenen Büchern, die sich „eigens und beinahe ausschließlich mit der Weisheit be„schäftigen. Dieß sind die Sprüche Salomon's, das „Buch der Weisheit und der Siracide." (S. 6.). Also eine Speculation über die positive Offenbarung, (und vorzugsweise des A. T.!) steht uns bevor; diese aber ist eine pantheistische, und das wollen wir auch noch nachweisen.

Wir schicken folgende Stelle über die Aufgabe des Buchs voran, aus der auch noch ersichtlich, daß Hr. Staudenm. das für Metaphysik ausgibt, was doch nur Speculation ist. „Es ist daher (heißt es S. 6) in unse„rer Schrift im Besondern jene Seite der Dogmatik auf„gegriffen worden, die vorzugsweise die metaphysische „genannt werden muß, jene nämlich, die von dem Zu„sammenhange des Endlichen mit dem Unend„lichen, des Relativen mit dem Absoluten handelt, und „zwar in dem Sinne, wie das Absolute, Unendliche sowohl „als den Zweck des Relativen und Endlichen ist." Hier ist die Aufgabe der „Speculation" vorliegender Schrift offen genug ausgesprochen, denn die Speculation, und nicht die Metaphysik, fragt nach dem Wie des Zusammenhanges der Gegegensätze im Sein. Um aber der Speculation hier als einer pantheistischen zu begegnen, wollen wir von folgenden Grundideen über den Zusammenhang Gottes mit der Welt, so wie sie der Dualismus kennt, ausgehen.

Pantheist ist der, der die Gottsubstanz und die Weltsubstanz für Eine Substanz ausgibt, mag er das offen und mit klaren Worten thun, oder mag er das Gegentheil sagen und den Pantheismus nur bei sich denken. Eine Wissenschaft muß aber allemal Pantheismus werden, wenn sie, von Gott ausgehend, nicht zu einer dualistischen Welt herab, oder umgekehrt, von der Welt ausgehend,

nicht zu einem dualistischen Gott hinaufkommen kann. Dies geschieht dann, wenn eine Denkweise, die, indem sie das Eine Glied dieses Gegensatzes zum Ausgange nehmend, das andere schon durch die immanente Lebensentfaltung des ersten gewinnt. Darnach ist der Pantheismus entweder eine Vergöttlichung der Welt, oder eine Verweltlichung Gottes. Um aber den Dualismus der Substanzialität zu gewinnen, ist folgende Vierheit der Aufstufungen nicht zu übersehen.

1) Die immanente Selbstbewußtseins-Entfaltung Gottes, die sogen. actiones Dei ad intra der alten Schule, wodurch Gott sich von Ewigkeit her als Vater, Sohn, h. Geist gliedert und so zum Selbstbewußtsein seiner, als des absoluten Seins, gelangt.

2) Auf die Idee vom göttlichen Selbst folgt in Gott (nicht der Zeit, wohl aber dem Gedanken nach) die Idee von der Creatur, welche, um mit Günther zu reden, die Contraposition jener ersten Idee von Gott selbst ist, und als solche die Idee des göttlichen Nichtich.

3) die Realisirung dieser Idee von der Creatur, als Actio Dei ad extra, mittelst absoluter Schöpfung, wodurch die Welt sowohl außer Gottes absolutem Selbst als auch außer der in Gott seienden Idee von der Creatur gesetzt wird.

4) Die Lebens-Entfaltung der nach Außen gesetzten Creatur in Natur-, Geister- und Menschen-Geschichte nach den angeschaffenen physischen, geistigen und dualistischen creatürlich immanenten Kräften bis zum Ende der Zeiten.

Dieses ist im Ueberblicke der nichtpantheistische Entwicklungsprozeß alles Seins, des Absoluten und des Relativen, in dualistischer Gegensätzlichkeit, und diese Entwickelung ist hiernach eine vierfache. Wie aber verhält sich Hrn. Staud. Speculation zu diesen vier Entwicklungen des Seins? Hat er sie gehörig auseinander gehalten und so den strengen Dualismus gerettet? Wir müssen das

grade Gegentheil gestehen. Bei Hrn. Staud. ist der vierfache Prozeß der Prozeß Eines Seins, eines gottweltlichen Seins, und darum ist Hr. Staud. Pantheist.

Um das Wie des Zusammenhanges Gottes mit der Welt nachzuweisen, macht Hr. Staud. einen Unterschied zwischen der „absoluten Weisheit" (S. 71) und der „geschöpflichen Weisheit" (S. 72). Hier liegt der Haken in der „geschöpflichen Weisheit", denn die ist's, wodurch sich die Welt zu Gottes immanenter Lebensentfaltung verpantheisirt. Das Wort „geschöpflich" ist nämlich bei Hrn. Staud. nur ein Aushängeschild, um die Vorübergehenden auf Etwas aufmerksam zu machen, was heutiges Tages in der Wissenschaft gerettet zu haben, immer noch etwas werth ist. Aber es bleibt beim Worte; das Geschöpf sitzt — in Gott selbst. Wie so?

Was wir oben sub Nro. 1 das Resultat der absoluten Selbstbewußtseinsentfaltung genannt haben, das ist Hrn. Staud. die absolute Weisheit Gottes. „Denn „die absolute Weisheit Gottes ist die in Gott bleibende, „dem göttlichen Wesen immanente Weisheit. Als „Attribut des absoluten Wesens Gottes kann sie sich, wie „überhaupt das Absolute, dem Endlichen nicht so mittheilen, daß sie die immanente Weisheit des Endlichen würde" (S. 71). Hiemit sind wir vollkommen einverstanden; weniger aber, mit dem was jetzt folgt. Es ist nämlich nach Hrn. Staud. die „geschöpfliche Weisheit" eigentlich das, was wir oben sub Nro. 2 die Idee von der Creatur in Gott genannt haben. „Denn von der absoluten Weisheit Gottes ist die geschöpfliche verschieden. „Denn diese ist die Weisheit des Geschöpfes, und, wie „dieses selbst, eine relative, worin eben ihr ewiger, nie „aufzuhebender Unterschied von der absoluten besteht . . . „Diese geschöpfliche Weisheit haben wir erst zu fassen, als Idee der Weltcreatur, als Weltidee, in „der die Welt idealiter in ihrer Totalität und Einheit

„ist" (S. 72) .... „Dieser Weltgedanke, wie er als „Idee im göttlichen Verstande vor der Weltschöpfung „war, ist nicht als abstracter, leerer Begriff in jenem vor„handen gewesen, sondern als lebendiger Gedanke d. h. „als concreter Gedanke, der das volle, unverkümmerte or„ganische Leben in sich hatte; und das ist eben der „wahre Begriff der Idee" (S. 73). Daß hier der Pantheismus schon durchschlagen will, und, wenn das Gesagte nicht bildlich, sondern prosaisch gemeint sein soll, auch durchschlagen wird, ist auffällig genug.

Vorerst nämlich ist dies zu bemerken, daß die Idee von der Creatur in Gott keine „geschöpfliche" genannt werden dürfe, eben weil sie keine solche ist. Die Idee von der Creatur kann, wenn auch nicht zum absoluten Wesen Gottes gehörig, doch als eine in Gott seiende Idee, nichts geschöpfliches sein. Wollte man etwa mit dem Ausdrucke „geschöpflich" nur sagen, sie sei die Idee vom Geschöpfe, so hätten wir nichts dagegen, weil sie diese Idee wirklich ist; allein so hat Hr. Staud. die Sache nicht verstanden, denn ihm ist, wie aus allem ersichtlich, das „geschöpflich" so viel als geschaffen. Das aber ist das Verkehrte, und streitet auch wider alle Vorstellung vom Geschaffenen, als einem opus ad extra Dei. Die wahre speculative Erhebung dieser Idee bringt auch ganz andere Dinge zu Tage. Es ist darnach der Act der Entstehung der Idee von der Creatur in Gott gar kein Act der Schöpfung; er ist vielmehr, wie Günther sagt, ein Contrapositions-Act, und der vollzieht sich in Gott — ohne Freiheit, also ohne Schöpfung. Gott muß die Idee von der Creatur in sich haben, weil und nachdem er erst die Idee von seinem Selbst hat, so wie umgekehrt der Mensch die Idee Gottes gewinnt, und auch ohne Freiheit, weil und nachdem er erst die Idee von der Weltcreatur hat. Das Wie haben wir hier nicht specieller darzuthun; wenngleich es da und dort nicht unzeitig sein möchte. Hrn. Staud. scheint dies freilich nicht so,

und kann ihm nicht so scheinen, weil er die Denkweise, die von dem einen Gegensatze zum andern im Sein hinüberführt, und die eo ipso die Dualität der Substanzen rettet, nicht kennt, wenigstens nicht anerkennt. Denn hören wir jetzt weiter, wie sich die Welt zu ihrer Idee in Gott verhält, und wir erfahren sogleich, wo es fehlt, und warum es nicht gehen will.

Oben sub Nro 3 und 4 haben wir auch die Entstehung und Entfaltung der Creatur berührt, und diese vollzieht sich sowohl außer Gott, dem Absoluten, als außer der Idee von der Creatur in Gott. Dagegen lehrt Hr. Staud. nun so: „Jenen göttlichen Gedanken von „der Welt und von den Dingen, in welchem Gedanken „zugleich der Grund, das — Wesen und das Ziel der „Welt und der Dinge enthalten und ausgedrückt ist, nen„nen wir vorläufig göttliche Idee, die den Dingen — „immanente Weisheit, zum Unterschiede und im Ge„gensatze zu jener absoluten Weisheit, die Attribut des „göttlichen Wesens ist" (S. 23 ff.). Wenn hier bei den Worten „der göttliche Gedanke von der Welt und von den Dingen sei der Grund und das Wesen der Welt, sei die immanente Weisheit in den Dingen" u. dgl. etwas gedacht werden soll, so muß gedacht werden, die Welt hafte mit all ihren Dingen substanzialiter und „wesenhaft" in Gott, weil die Idee der Welt, die ihr „Wesen" ist, in Gott haftet. Es kann dann aber die Welt kein Geschöpf Gottes sein, kein mit Freiheit Gesetztes, weil die Idee von ihr, ihr Wesen, sich nicht mit Freiheit in Gott einstellt, sondern in Folge des göttlich immanenten Prozesses der Selbstbewußtseins-Entfaltung. Verhält sich aber die Sache so, und sie verhält sich wirklich nicht anders, so fällt die Welt mit Gott consubstanzialiter zusammen, und die sogen. Schöpfung des Hrn. Staud. ist nichts anders, als das oben sub Nro. 2 aufgeführte Hervortreten der Idee von der Welt aus dem immanenten Selbstleben Gottes. Die Welt

des Hrn. Staud. ist die Außenseite des Staud. Gottes, und der Staud. Gott ist die Innerlichkeit der Staud. Welt: der ehrlichste Pantheismus, den Gott unter der Sonne hat! Dagegen lehren wir Dualisten neben der Idee von der Welt in Gott auch noch eine Welt selbst, die mit ihrem „Wesen" außer Gott und außer der Idee von der Welt durch den Act der Schöpfung hinausgerückt worden. Die von Hrn. Staud. zu seinen Gunsten aufgeführten Bibelstellen lassen wir schon fahren, sintemalen es sattsam bekannt ist, wie handgreifliche Exegeten die Pantheisten sind. Auch Spinoza exegesirte schon das: „in Gott sind wir," wie ihm der Schnabel gewachsen, d. h. er schob uns in Gott hinein wie Hr. Staud. Alles in die sogen. geschöpfliche Weisheit Gottes schiebt.

Hier entsteht nun die speciellere Frage, welcher Art ist denn der Staud. Pantheismus? Die Antwort auf diese Frage gibt aber Hegel: der absolute Geist ist Alles in Allem. So sieht auch Hr. Staud. die Sache an, wenn er lehrt: „In dieser Schilderung der Weisheit ist die sin„nigste tiefste Bezeichnung der göttlichen Idee enthal„ten, wie sie als göttlicher Gedanke von der Welt und „von den Dingen durch Alles geht, in Allem ist, „sich erkennt, wirkt und lebet. Ihr Wesen ist ein „geistiges, und als solches objectiv gefaßt, Weltwahr„heit, subjectiv aber das vernünftige, d. h. intelli„gente Princip im Menschen; folglich dasjenige, wo„durch dem Menschen Intelligenz zukommt" (S. 50). So also entstand der Titel des vorliegenden Buches, als „Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte!" — Gott ist der absolute Hegel'sche Geist, der sich in die Natur umstürzt, und dadurch zur „Weltwahrheit" wird, aber auch sich wieder erholt von seinem Sturze, in den Menschengeist retirirt, und dadurch den Menschen zur „Intelligenz" adelt, d. h. selber substanzialiter im Menschen intelligent zu sich kommt! Die Menschen-Vernunft ist also die Gott-

Vernunft selbst: eine Lehre, die den katholischen Hegelianern gemeinsam zugemessen worden ist, und die wir ihnen gerne zu eigen überlassen. Daher also auch der Kummer wegen der von Gott abgelöseten, stolz gewordenen Privat-Vernunft der anderen Menschen, die nicht in dem Generalmarsche des alleinvernünftigen Pantheismus mitbegriffen sind!

Wie sehr Hr. Staud. der pantheistisch Hegel'schen Denkweise zugethan ist, läßt sich an allen Ecken und Enden an den Thatsachen bis zur Handgreiflichkeit darthun. Aber es fehlt auch nicht an ausdrücklichen Erklärungen. In der Schrift: „Ueber das Wesen der Universitäten" sind (S. 64) die Göthe'schen Worte citirt und adoptirt:

„Willst du ins Unendliche schreiten,
Gehe nur im Endlichen nach allen Seiten."

und das läßt schon sehen, wie Hr. Staud. ins Weite geräth.

Indem er sich im Endlichen nach allen Seiten ausdehnt, gewinnt er das Unendliche! Ein solches Schreiten im Endlichen führt aber nie aus dem Endlichen selbst hinaus, und ginge es auch über den Mond hinüber, sei es mit Hülfe einer dampfenden Locomotive, sei es im Schlepptau des Hegel'schen Begriffsfuhrwerkes. Da ist und bleibt der Begriff das Eine in Allem, und die Einzelheiten, so weit sie auch auseinander liegen mögen, sind seine Momente. Das Absolute und das Relative, das Unendliche und das Endliche haften dann als identisch ineinander, und wer da noch von Dualismus mit reden will, der hat höchstens einen solchen der formalen Existenzweise zum Besten zu geben, aber keinen Dualismus der Substanzen, wie das Christenthum ihn lehrt und die gesunde Weltweisheit zugleich. Wir verstehen daher sehr wohl, was Hr. Staudenm. uns sagen will mit den Worten: „Die Metaphysik der heil. Schrift faßt die Idee so, daß „aus dieser Fassung für die Weltansicht weder ein abso-

„luter Dualismus, noch ein Pantheismus sich heraus„stellt, welchen beiden Systemen das System der Offen„barung — gleich sehr widerstrebt, indem es das Sy„stem des wahren Theismus ist, welches eine lebendige „Verbindung Gottes mit der Welt lehrt" (S. 245). Auch wir lehren keinen absoluten Dualismus zwischen Gott und der Welt der Art, daß Gott, nachdem er die Welt geschaffen, sich nicht weiter um sie kümmere, etwa wie der Wilde sich Gott auf Reisen oder im Schlafe vorstellt, wenn schlechtes Wetter hauset; wir glauben auch an einen Zusammenhang Gottes mit der Welt nach der Schöpfung, aber nicht an die substanziale Lebensentfaltung des Alleinen mit Hrn. Staudenmaier. Und wo wäre der komische Dualist, der einen so absoluten Dualismus lehrte, daß er der Offenbarung widerspricht? Der Dualismus der Substanzen ist uns wirklich ein „absoluter," und wenn Hr. Staudenm. anders will, und er will es, wenn er Consequenz liebt, so widerspricht er der Offenbarung zumeist und durchaus. Denn nach Hrn. Staud. Lehre fällt die Welt in Gott hinein, weil sie dem „Wesen" nach mit der Idee in Gott identisch ist: beide haben sich da persönlich aneinander, und käm' es auf's Aeußerste, die Staud. Welt wird nie eine göttliche werden. Ein speculatives Resultat, mit dem man doch noch zufrieden sein dürfte.

Dies mag genügen, um im Allgemeinen den bekannten Geist der vorliegenden Schrift anzukündigen. Wir haben hier abermals die Erfahrung gemacht, daß nicht die Tendenz zum Pantheismus nahe ist, sondern dieser selbst in massiven Stücken zu Tage gefördert wird. Wer, wie Hr. Staud., und die Hegelianer erster und zweiter Generation überhaupt, den Verstand und damit die Begriffsformation, die dem Naturboden eigenthümlich ist, zur Norm aller Weisheit des Menschen stempelt, ohne das, was des apriori'schen Geistes ist, in seiner angestammten Eigenthümlichkeit als Idee zur wissenschaftlichen Anerken-

nung zu bringen; der bleibt da stecken, wo er anfängt, und den Dualismus kennt er nicht, wie er den apriori synthetisch hinüberführenden Menschen-Geist nicht kennt. Eine aller vorgefaßten Speculation vorhergehende psychologische Scheidung der Naturphänomene von denen des Geistes in dem synthetischen Menschen könnte hier gute Dienste thun, und die wird, so hoffen wir im Vertrauen auf die nichtpantheistische göttliche Weisheit in der Weltgeschichte nicht so lange mehr auf sich warten lassen. Wenn die süddeutschen Speculanten, statt sich sofort den pantheistischen Zeitgeist aufhocken zu lassen, sich die ihrem Standpuncte in der Wissenschaft ganz und gar zusagende Sache eines Günther nur etwas mehr zu Herzen nehmen wollten, es dürfte mit ihrem Katholicismus bald anders werden. Freilich wäre da erst noch manche unwissenschaftliche Rücksicht aus der Rechnung zu streichen.

Die Speculation Süddeutschlands, einmal zum „absoluten Dualismus" gekommen, würde sich die Hegelianer alle auf den Hals hetzen, Verleger Ferber in Gießen dürfte bei seinen Versendungen nicht mehr den Buchhändlern in's Ohr raunen, vorzugsweise die „Abnehmer der Schriften Hegels" auf Hrn. Staud. Buch aufmerksam zu machen, und wer weiß, welche temporelle Zustände durch die Einführung des absoluten Dualismus in Süddeutschland nicht zu großem Schaden kommen müßten. Aber, der Mensch denkt, Gott lenkt. Gott will den absoluten Dualismus, denn er hat ihn geschaffen; drum will er auch, daß seine Speculation alle Buchhändler-Speculationen überdauern soll. —

V.

Dr. J. A. Möhler's gesammelte Schriften und Aufsätze. Herausgegeben von Dr. Joh. Jos. Ignatz Döllinger, ordent. Prof. an der Ludw.-Maximilians-Universität. Erster Band. Regensburg 1839, bei Joseph Manz. 435 S. 8.

Obgleich die kleinern Schriften und Aufsätze Möhlers im Buchhandel noch vorräthig, und in den Bibliotheken der Privaten nicht selten angetroffen werden: so muß eine Sammlung dieser Schriften dennoch willkommen genannt werden. Denn wenn jene Schriften auch einzeln noch alle zu haben sind: so ist es doch immer mit Mühe verbunden, sich in den Besitz aller zu setzen, zumal mehre davon nur in Zeitschriften abgedruckt sind. Möhlers Name wird auch der Nachwelt überliefert werden, und der Herausgeber hat sich Ansprüche auf ihren Dank erworben, da er durch seine Sammlung ihr Manches überliefert, was ohne dieselbe vielleicht auf sie nicht kommen würde. Aber eben von diesem Gesichtspuncte aus können wir uns mit den Grundsätzen, welche Hr. Döllinger bei der Herausgabe befolgt hat, nicht ganz einverstanden erklären. Derselbe sagt nämlich: „seine Sammlung mache nicht Anspruch auf unbedingte Vollständigkeit, vielmehr seien ein Paar Artikel aus den Jahren 1824 u. 1825 absichtlich übergangen worden, weil sie an sich minder bedeutend, einer frühern unreifen Geistesrichtung angehörten, die der Verf. jedoch, durch sein umfassendes Studium des kirchlichen Alterthums und seine tiefe religiöse Gesinnung geleitet und erleuchtet, bald und für immer abgestreift habe." Allein die Mitwelt sowohl wie die Nachwelt will nicht bloß wissen, was ein hervorragender Mann, ein berühmter Feldherr, Staatsmann, Theologe u. s. w. gewesen: sondern sie will auch wissen, wie er dieses geworden ist. Die Verirrungen solcher Männer sind nicht weniger lehrreich, als ihre anerkannten großen Leistungen auf dem Gebiete des Guten, Wahren u. Rechten. Frühere oder spätere Verirrungen derselben: so

fern sich diese auf den öffentlichen Theil ihres Lebens beziehen, ignoriren wollen, das glauben wir, heiße sich wenig um die Geschichte, wenig um die Wahrheit und wenig um die betreffenden Personen selbst verdient machen. Denn sind es nicht diese Verirrungen selbst, welche in den Personen, welche sich einmal von denselben hinreißen ließen, eine große sittliche Kraft voraussetzen, indem sie sich aus einer Sphäre wieder hinaufarbeiteten, in welcher so viele Menschen untergehen, und sich so hoch hinaufarbeiteten! Kein Lebensbeschreiber des h. Augustinus hat bis jetzt den Versuch gemacht, die Verirrungen, in welche derselbe in seiner Jugend verstrickt gewesen, zu ignoriren, und Niemand hat dem Bischofe von Hippo und dem Kirchenlehrer deswegen geringere Achtung gezollt. Selbst die h. Schriftsteller, die unter der Leitung des h. Geistes geschrieben, haben ein anderes Verfahren in dieser Beziehung beobachtet. Sie haben kein Bedenken getragen, zu berichten: daß der Apostel Thomas an der Auferstehung des Herrn gezweifelt; sie haben kein Bedenken getragen, der Nachwelt zu überliefern, daß Petrus den Herrn dreimal verleugnet hat.

Außerdem wird durch ein solches Ignoriren selten der Zweck erreicht. Denn eben dadurch wächst die Begierde der meisten Leser nach dem, was man mitzutheilen Anstand genommen hat. Es fehlt dann selten an speculirenden Buchhändlern, die dieser Begierde entgegen kommen, und die in unserm Falle nun leicht auf den Gedanken kommen könnten, dem Publicum eine vollständige Sammlung der kleinern Schriften und Aufsätze Möhler's zu bieten. So würden nicht wenige Abnehmer der Döllinger'schen Sammlung in die Nothwendigkeit gesetzt werden, sich auch eine solche vollständige anzuschaffen. Gibt es ja jetzt in Deutschland Ausgaben der Werke einzelner Männer, die so eingerichtet sind, daß das Publicum drei verschiedene Ausgaben sich anschaffen muß, wenn man alle Werke eines solchen Mannes haben will.

Aber wenn dieser Fall auch nicht einträte: so würde das besagte Ignoriren dennoch seinen Zweck verfehlen. Wäre Ruffinus rücksichtsloser mit Origenes umgegangen: so hätte er ihm weit besser gedient, als durch sein freundschaftliches Verfahren gegen denselben. Ja, hätte Ruffinus sich den Feinden des Origenes angereiht, er hätte ihm nicht so viel bei der Nachwelt geschadet, als durch seine ungemessene Freundschaft. — Wenn aber Hr. Döllinger schreibt: „wäre Möhler ein längeres Leben und Ausführung seiner litterarischen Pläne beschieden gewesen: so würde er die oben bezeichneten Ansichten und Aeußerungen auch öffentlich in der einen oder andern Weise mißbilligt haben:" so erkennen wir hierin gern die Sprache der freundschaftlichen Zuneigung an; allein wem drängt sich bei dieser Stelle der Gedanke nicht auf: Es habe doch zu einer solchen öffentlichen Mißbilligung weder eines langen Lebens noch der Ausführung litterarischer Pläne bedurft, sondern nur ein Paar Zeilen seien dazu hinreichend gewesen, wenn Herr Möhler dies gewollt hätte.

Die gesammelten Schriften eines Mannes sollen alles enthalten, was er selbst für den Druck bestimmt hat; Alles dies ist Eigenthum des Publicums, und den Privaten darf das Recht nicht zugestanden werden, dem Publicum zu entziehen, was der Autor selbst dafür bestimmt hat.

Außerdem vermissen wir mehre Notizen, z. B. über Veranlassung, Zweck u. s. w. der einzelnen Aufsätze. So geringfügig diese Angaben auch sein mögen, so tragen sie doch oft sehr vieles zur Würdigung der Aufsätze selbst und zur Characterisirung ihres Verfassers bei. Welchen Leser wird es nicht interessiren zu wissen, daß der Versuch über den Ursprung des Gnosticismus, des Programm ist, wodurch die katholisch-theologische Facultät zu Tübingen dem Göttinger Professor der Theologie Dr. Planck zu seiner Jubelfeier gratulirt hat?

Wir haben diese Bemerkungen gleich an den ersten Band angeknüpft, damit der Hr. Herausgeber, falls er die-

selben gegründet fände, sie bei dem zweiten Bande berücksichtigen könnte. In diesem wird man, wie bereits angedeutet, nicht bloß die Aufsätze, sondern auch die Rezensionen gerne lesen, die aus Möhlers Feder geflossen sind.

In diesem ersten Bande sind enthalten 1) Hieronymus und Augustinus im Streit über Galater 2, 14. 2) Ueber den Brief an Diognetus. 3) Anselm, Erzbischof von Canterbury. 4) Die Beleuchtung der Denkschrift zur Aufhebung des Cölibates. 5) Kurze Betrachtungen über das Verhältniß der Universitäten zum Staate. 6) Ueber das Verhältniß des Islam zum Evangelium und 7) Versuch über den Ursprung des Gnostizismus.

Medulla Theologica ex sacris scripturis conciliorum pontificumque decretis et sanctorum patrum ac doctorum placitis expressa. Autore Ludovico Abelly, Episcopo Ruthenensi. Editio nova. II. partes. Ratisbonae, 1839. Sumptibus *G. Jos. Manz.*

Ludwig Abelly, der Verfasser vorliegenden Buches, war 1604 im Verin-François geboren, und wurde nach und nach Großvicar von Bayonne, Pfarrer in Paris und zuletzt Bischof von Rhodez in Rovergne, einer Provinz von Aquitanien; er legte aber nach drei Jahren sein Bisthum nieder, um in Paris zum h. Lazarus der Einsamkeit leben zu können, und starb, 88 Jahre alt, im J. 1691. Abelly, der von seinen Zeitgenossen als ein Mann voll von priesterlichen und Pastoral-Tugenden gezeichnet wird, hat viele Schriften herausgegeben, unter denen die Medulla theologica — vom Verfasser also genannt: „quia nimirum sepositis omnibus aliis; quae mysticam Theologiae arborem instar corticis circumvestiunt aut vice frondium vel florum exornant, sola hic illius veluti medulla expressa reperitur.“ Praefat. pag. VII. — eine der bedeutendere ist. Zwar hat Boi-

leau in seinem Lutrin chap. 4. diese Schrift und ihren Verfasser, den er le moëlleux Abelly nennt, lächerlich zu machen gesucht; das hat aber wiederholte Auflagen derselben nicht verhindern können. So ist sie zu Paris 1658, 1663 und 1673, zu Venedig 1665, zu Köln 1687, zu Padua einige Male und auch zu Ferrara mit der Bulle Unigenitus und andern Zusätzen in zwei Bänden in 8. gedruckt worden. Auch könnte das Buch, ungeachtet Boileau dasselbe verspottete, immer noch ein gutes Buch sein, wie das Dictionnaire historique richtig anmerkt. Aber das wird doch Jeder, welcher mit den Anforderungen der jetzigen Wissenschaft an ein derartiges Buch bekannt ist, eingestehen müssen, daß dasselbe diesen Anforderungen nicht entspreche. Auch werden gewiß die meisten jetzigen Leser mit manchen darin ausgesprochenen Ansichten wenig oder gar nicht einverstanden sein können. Wir sagen die meisten jetzigen Leser: denn allerdings gibt es jetzt wieder Manche, — vor einigen Dezennien waren sie sehr selten, — welche die verschollensten Ansichten aus der Zeit der Scholastik wieder aufwärmen, und Jeden, der sie nicht unterschreiben will, verschreien und verketzern. — Uebrigens müssen wir gestehen, daß Abelly's Buch in vielen Partien weit gesünderen Grundsätzen huldigt, als das mit einigen der neuesten Dogmatiker der Fall ist, welche von einer gewissen Partei als das Non plus ultra aller Orthodoxie gepriesen werden, die aber nichts destoweniger voll von den gefährlichsten und irrigsten Lehren sind. — Was der neueste Herausgeber der Medulla theologica von Abelly eigentlich bezweckte, hat derselbe nirgends angegeben.

Worte Jesu an das Herz des Priesters, oder Betrachtung für Geistliche auf alle Tage des Monats. Aus dem Italienischen des Bartholomäus del Monta, Weltpriesters in Bologna. Sulzbach in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung 1839. 12. VIII. 268.

Die ascetische Literatur ist in der neuesten Zeit sehr angewachsen, und das müssen wir allerdings als ein gutes Zeichen ansehen. Indessen sind es meist ältere Werke, die in einer neuen Uebersetzung geboten werden, und es muß leider zugestanden werden, daß die eignen Productionen der neuern Zeit im Ganzen genommen den älteren an innerm Werth und Gehalt weit nachstehen, obwohl auch manche von diesen Schriften füglich unübersetzt hätten bleiben können, oder doch besser einer Umarbeitung wären unterworfen worden. Wir haben hier die Uebersetzung einer neuern Schrift vor uns, welche im Jahre 1831 zu Rom mit päpstlichem Imprimatur bereits in dritter Ausgabe erschienen war. Schon dieser Umstand ist geeignet, ein günstiges Vorurtheil für dieselbe zu erwecken. Aber auch hievon abgesehen wird es nicht leicht Jemanden geben, der sich nicht durch dies Büchlein angesprochen findet. Rez. wenigstens muß gestehen, daß ihm kürzlich keine Schrift der Art zur Hand gekommen ist, welche ihm mehr zugesagt hätte. Freilich kömmt darin auch mehreres vor, was für unsere deutschen Verhältnisse nicht ganz paßt, und außer dem, was der Uebersetzer selbst anführt, nämlich die Art und Weise, die Studien einzurichten, zu den heil. Weihen oder zu Beneficien zu gelangen, möchte Rez. insbesondere noch dahin rechnen die öftere Beziehung auf das Mönchswesen; indessen glauben wir mit dem anderseitigen, daß sich das ein jeder für seine Lage umgestalten könne, und wir schlagen dies im Verhältniß zu dem vielen Brauchbaren und Gediegenen wenig an. Der Titel des Buches: „Worte Jesu an das Herz des Priesters" rechtfertigt sich theils durch die Form, theils durch

den Inhalt. Die Form ist die der Anrede; der Heiland nämlich spricht zum Priester und zwar durchgängig sehr eindringlich oft erschütternd; gleichwohl ist die Sprache schlicht und einfach und es ist lediglich die Macht der Wahrheit, die zur Beherzigung vorgestellt wird, welche diesen tiefen Eindruck macht. Die Worte der h. Schrift und die Stellen der hh. Väter, welche vielfach benutzt werden, sind auf eine gewandte Weise eingeflochten, so daß man kaum gewahr wird, daß Verf. sich der Worte eines Andern bedient. Zuerst folgt eine Ermahnung an die Weihekandidaten, deren letzte Hälfte eine der schwächsten Partieen des Büchleins ist, dann kommen 31 Betrachtungen mit steter Beziehung auf den geistlichen Stand unter folgenden Ueberschriften: das innere Gebet, Bestimmung, Würde, Heiligkeit, Sünde, Aergerniß, sakrilegische Messe, Rückfälle, Unreinigkeit, Geiz, Hochmuth, Tod, Gericht, Hölle, Gefahr der Verdammung, läßliche Sünde, Lauheit, Müßiggang, Studium, Glaube, Hoffnung, Liebe Gottes, Liebe des Nächsten, Eifer, Demuth und Sanftmuth, Abtödtung, Paradies; zuletzt ein Anhang, enthaltend eine Gewissenserforschung für Geistliche, und Ermahnungen an die celebrirenden Priester. Ueberhaupt zweifeln wir nicht daran, daß dieses Büchlein unter den Geistlichen recht viele Leser finden und reichlichen Nutzen stiften werde. Von der Uebersetzung als solcher können wir nicht viel sagen, da uns das Original nicht zur Hand ist; sie liest sich gut, einige Ausdrücke sind uns da etwas zu modern vorgekommen. Das bequeme Format wird dem Büchlein sehr zu Statten kommen.

Twelve Lectures on the connexion between science and revealed Religion. Delivered in Rome by Nicholas Wisemann, D. D. Principal of the english college and professor in the University of Rom. II Voll. 8°. London: Joseph Booker. 1836.

Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion. Zwölf Vorträge, gehalten zu Rom von Dr. Nicolaus Wisemann. In deutscher Uebersetzung herausgegeben von Dr. Daniel Haneberg. Mit einer illuminirten Karte der alten Welt und sechs anatomischen Abbildungen. Regensburg 1840. Verlag von Joseph Manz. I Bd. XX 528 S.

Die Entstehung der vorgenannten zwölf Vorträge hat der Verfasser uns selbst angegeben. Zunächst hatte er dieselben für Privatunterricht entworfen und las dieselben in dem englischen Kollegium zu Rom, dessen Rector er ist, als eine Art (historische) Einleitung in das Studium der Theologie. Hernach aber wurde er von mehren Freunden bewogen, sie auch öffentlich vorzutragen, und dies geschah in dem Hause des nunmehr verstorbenen (englischen) Cardinals Weld. Der Zweck, den der Verfasser durch diese Vorlesungen zu erreichen strebt, ist, die Uebereinstimmung der Resultate der wissenschaftlichen Forschungen mit den Lehren der christlichen Religion darzuthun.

In diesen zwölf Vorträgen hat der Verfasser sich über ein sehr großes Gebiet der positiven Wissenschaften ausgebreitet. In der ersten und zweiten handelt derselbe über das vergleichende Sprachstudium; in der dritten und vierten über die Naturgeschichte des Menschen; in der fünften und sechsten über die Naturwissenschaften; in der siebenten und achten über die Urgeschichte; in der neunten über die Archäologie; in der zehnten und eilften über die orientalische Litteratur; die zwölfte bildet den Schluß.

Auf allen diesen Gebieten des menschlichen Wissens und Forschens, sucht der Verfasser, seiner Aufgabe gemäß, dasjenige aufzuzeigen, was zur Unterstützung und Bewahrheitung der Religion, insbesondere der äußern Geschichte derselben dienlich erscheint. Daß diese Aufgabe eine höchst

anziehende sei, springt in die Augen; aber eben so sehr liegt es am Tage, daß ihre Lösung mit großen Schwierigkeiten verknüpft sei. Soll dieselbe nämlich, nach den strengen Forderungen der Wissenschaft gelöst werden, so dürfte es vielleicht nur Einen Zeitgenossen geben, der dazu im Stande wäre. Diese Schwierigkeit der Aufgabe ist dem Verfasser selbst nicht verborgen geblieben; er gesteht dieselbe ein, und urtheilt sehr bescheiden von seiner Leistung. Und allerdings läßt seine Arbeit vom wissenschaftlichen Standpuncte aus sehr Vieles zu wünschen übrig; sie ist die Leistung eines fleißigen Dilettanten, der nur selten bis auf die letzten Gründe herabsteigt, dessen Mittheilungen vielfache Lücken enthalten. Und während man einerseits solche Lücken entdeckt, trifft man an andern Stellen Mittheilungen, denen eine Bedeutung beigelegt wird, welche sie nie gehabt und bereits vergessen sind. Man findet einzelne Autoren namhaft gemacht, an die man füglich die Frage richten kann: Freund, wie bis du herein gekommen? Nach dieser Seite hin reiht sich dieses Werk an mehre andere englische Schriften, welche z. B. über deutsche Wissenschaft und Litteratur interessante Notizen geben, aber nur zu sehr den Beweis liefern, wie Vieles dazu gehöre, um ein richtiges und getreues Bild von der Litteratur eines fremden Volkes auch nur in einem einzelnen Theile zu entwerfen.

Läßt man aber den wissenschaftlichen Maaßstab fallen: so gestaltet sich das Urtheil günstiger. Und dann müssen wir einen großen Sammlerfleiß anerkennen, und gestehen, daß das Buch allen denen, welchen die Quellen nicht zu Gebote stehen, aus denen der Verfasser schöpfte, eine bequeme und unterrichtende Lektüre gewähre.

Die Uebersetzung ist theils von dem Herausgeber Hrn. Dr. Haneberg, theils von Hrn. Weinhart gefertigt worden. Im allgemeinen verräth dieselbe nur eine geringe Gewandheit der Uebersetzer, und wir täuschen uns nicht,

wenn wir behaupten, daß dieselben keine Seite übersetzt haben, ohne das Wörterbuch zu Rathe zu ziehen. Wer aber das Wörterbuch in der Linken und die Feder in der Rechten an eine Uebersetzung geht, von dem läßt sich selten mehr erwarten, als hier geleistet ist.

Dr. Wiseмann hat jeder Vorlesung eine Inhaltsangabe vorangeschickt, welche der Uebersetzer in den Text selbst hineingeschoben hat. Hat er sich nicht um den Verfasser, und nicht um den Leser verdient gemacht. Denn hierdurch ist jeder Vortrag in eine große Reihe von Stücken zerschlagen worden, welche die Auffassung des Ganzen erschweren.

Réflexions sur la chute de M. De la Mennais; par l'abbé Ph. Gerbet. Paris au Bureau de l'Université catholique 1838. 167 S. 8.

Der Abfall von den Lebensprincipien der Kirche und des Staates; nachgewiesen in der Lhere des Abbé Lamennais. Aus dem Französischen des Abbé Gerbet. Augsburg 1839. Kollmann'sche Buchhandlung. XIV, 130 S. 8.

Zu einer Zeit, wo man Delamennais für den Propheten des neunzehnten Jahrhunderts ausgab, wo seine Schriften als ein neues Evangelium gepriesen, seine philosophischen Principien als die allein wahren laut verkündet wurden, schon damals hat diese Zeitschrift die Grundsätze des Lamennaisianismus bestritten, und auf die Folgen aufmerksam gemacht, welche in denselben beschlossen lagen. Wie ihr aber von deutschen Freunden des Regenerators des Christenthums dieser Bemerkungen wegen begegnet worden, wie man sie eben deswegen auf alle Weise verdächtigt und welche Folgen diese Verdächtigungen gehabt haben, ist bei der Nation noch in frischem und traurigem Andenken. Nunmehr aber hat Lamennais durch sein Leben und seine Schriften diese Urtheile auf eine sehr betrü-

bende Weise bestätigt, er hat die Schmähungen zu Schanden gemacht, welchen diese Zeitschrift deswegen ausgesetzt gewesen, daß sie die Wahrheit gesagt, und jetzt hat der hervorragendste Schüler Delamennais auf dem Gebiete der Philosophie, früher der bedeutenste und einer der eifrigsten Verfechter seiner Ideen, der Abbe Gerbet, durch die Schrift, deren Titel wir oben angeführt haben, unsere Urtheile von Neuem bestätigt.

Gerbet hat nicht bloß Bücher, welche er früher im Geiste Lamennais aus dem Buchhandel zurück gezogen, und stillschweigend mißbilligt, er ist weiter gegangen und hat die früher von ihm vertheidigte Lehre nun mehr selbst offen bestritten. Schon deswegen bietet die genannte Schrift ein besonderes Interesse dar, ein Interesse, was ohnstreitig durch den Geist, der diesen Schriftsteller auszeichnet, noch erhöht wird. Wenn wir in den angegebenen Umständen ein hinlängliches Motive finden, unsere Leser auf diese Schrift aufmerksam zu machen, so wollen wir dennoch nicht leugnen, daß außerdem noch andere Rücksichten uns dazu bestimmt haben. Die Lehre Lamennais wird freilich in Deutschland nicht mehr unter ihrem eigenen Namen vorgetragen und vertheidigt; aber stille Freunde und Verehrer zählt sie noch in großer Anzahl. Ihre Principien haben bereits so vielfach und so tief Wurzel geschlagen, die Resultate derselben haben sich so mannigfach mit der deutschen Wissenschaft und Theologie, mit politischen Lehren und Theorien verbunden, daß es wider den Lauf der Natur wäre, wenn dieselbe mit einemale ausgerottet würde. Sie vermag sich um so dauerhafter in Deutschland zu erhalten und so leichter auszubreiten, je weniger positive Grundsätze dieselbe aufstellt, und je mehr ihr Wesen in die Negation des Bestehenden gesetzt werden muß. So ist sie geeignet in die verschiedensten Erscheinungen einzugehen, und so hat sie sich auch namentlich in die Kirche bis zu den Stufen des Allerheiligsten eingeschlichen, und findet sich hier wie in einem Asyle unantastbar, weil es

ihr gelungen ist, die uralte katholische Wissenschaft, die geborne Vertheidigerin der Kirche, in Verdacht zu bringen.

Wir wenden uns an den Inhalt des Buches selbst. In dem ersten Kapitel desselben, lernen wir Lamennais insbesondere als einen inconsequenten und sehr wankelmüthigen Mann kennen, der Geständniß ablegt, die ihm nur die Verwirrung und die Verlegenheit, in welche er sich gestürzt sieht, haben abpressen können. Denn, was ist es anders, wenn er erklärt, er habe bis auf den letzten Augenblick nicht begriffen, was denn eigentlich der Katholizismus sei." „Und doch hatte er, wie Gerbet sagt" sein Leben damit zugebracht, den Katholizismus zu studiren; er hatte ein Buch über die kirchliche Tradition geschrieben, in andere Schriften hatte er die vornehmsten Fundamental-Fragen über den Ursprung, den Character und die Ausdehnung der geistlichen Macht abgehandelt, und er hatte Alles dieses gethan, ohne im Grunde zu wissen, wovon er sprach, ohne zu wissen, wozu ihn das katholische Glaubensbekenntniß verpflichtete. Und doch sagte er damals, die katholische Lehre sei ein handgreifliches Faktum, glänzend wie die Sonne; nichts sei leichter, als dasselbe zu erkennen, ein Katechismus und gesunder Menschenverstand seien dazu hinreichend."

Wer erkennt nicht hierin die Sprache so vieler katholischen Stimmen in Deutschland wieder, die nichts von Beweisen für das Christenthum hören wollen, welche uns fort und fort entgegen rufen: Das Christenthum beweise sich selbst, wie die Sonne sich selbst durch ihren Glanz beweise? die jeden Versuch diese Beweise zu führen, verwerfen und verdächtigen? —

„Hr. Lamennais, heißt es weiter S. 5., ist in der Politik ein ewiger Jude gewesen. Er ist abwechselnd monarchisch gesinnt gewesen, wie Hr. Bonald und die Kammer von 1815; er ist Bourboniste gewesen, wie Hr. von Chateaubriand, Ultra-Royalist, wie der Drapeau blanc, Liguist, wie der Herzog von Guise und Democrat, wie

Karrel. Auf dem Gebiete der socialen Fragen giebt es keinen festen Stein, keinen zusammengewehten Staubhaufen, auf den er nicht successive hinaufgestiegen ist, und von welchem herab er nicht mit lauter Stimme geschrieen hätte: Hier ist die Grundlage der Welt! Und jedesmal geschah dieses mit demselben Vertrauen auf seine Ansicht, mit demselben schneidenden Tone, mit derselben Verachtung seiner Gegner, welche zu dumm oder zu verächtlich waren, um nicht mit ihm zu schreien: Hier ist die Grundlage der Welt! Nach so großer Unbeständigkeit, würde es ihm wohl anstehen, wenn er weniger hochmüthig gegen dasjenige wäre, welches nie gewechselt, noch verändert worden: Vagabunde müssen demüthig sein!"

Sind nicht in dieser Stelle viele unserer Wort-Führer in Deutschland mit eben so viel Meisterschaft als Wahrheit gezeichnet? —

Nach dieser allgemeinen Einleitung giebt der Verfasser in dem zweiten Kapitel die Exposition seiner Aufgabe.

„Die Häresien, sagt er, welche im Laufe der Jahrhunderte auf einander gefolgt sind, lassen sich in drei Klassen theilen. Sie sind in ihrer Entstehung entweder Angriffe auf die Hierarchie gewesen, oder sie haben Dogmen geleugnet, oder sie haben Begriffe der christlichen Moral verunstaltet. Diese drei Arten der Heterodoxie hatten sich in dem weiten Schooße des Protestantismus zusammengefunden, aber in weit geringern Verhältnissen, als diejenigen sind, welche sie in dem neuen System des Antikatholizismus angenommen haben. Denn dieses nimmt von dem Protestantismus nur seine allgemeinsten Irrthümer, seine größten Negationen, und diese Negationen, welche in den verschiedenen Zweigen der Reformation zerstreut sind, sammelt er in Einen Bündel, und macht daraus einen Stengel, woraus der neue Christianismus hervorgehen soll.

Und welche ist in Beziehung auf die Kirche die größte Negation im Protestantismus? Durch die verschiedenen

Angriffe der Protestanten auf die katholische Hierarchie, sind sie so weit gekommen, jede Idee von einer göttlich instituirten Hierarchie zu verwerfen. Die neue Hierarchie fängt da an, wo jene aufgehört haben. Die Kirche schlechthin ist für sie nichts als eine vergängliche und vorübergehende Form der Religion, eine menschliche Rinde, welche das Göttliche in das Vergängliche einhüllt!"

„Und welche ist zweitens die größte protestantische Negation in Beziehung auf das Dogma? Sie besteht darin, daß sie alle christlichen Dogmen für gleichgültig ansieht, und daß sie das Wesen des Christenthums auf das alleinige Gebot der Menschenliebe zurückführt. Die neue Häresie führt, wie wir sehen werden, nothwendig zu dieser Auffassung des Christenthums, und kann man nicht schon jetzt sagen, daß sie sich in vollem Lauf in diesen Abgrund stürzt, in welchem das christliche Dogma verschlungen wird, wenn sie ausruft: die Welt ist der Glaubens-Streitigkeiten müde; liebt Euch unter einander und ihr seid Christen?" —

Wer sich auch nur oberflächlich in den neuesten theologischen Schriften in Deutschland umgesehen hat, wird es wissen, wie hier dieselben Grundsätze mehr verborgen oder mehr offen geltend gemacht werden. Ihre Orthodoxie aber besteht darin, daß sie Andere verketzern!

„Aber," fährt unser Verfasser fort, „dieses große Gebot des Christenthums kann mit Irrthümern verbunden sein, — und dieses ist öfter geschehen, — welche es corrumpiren und aufheben. Prediget im Namen der christlichen Nächstenliebe eine Freiheit und Gleichheit, welche mit den Grundlagen der socialen Ordnung unvereinbar sind, und ihr verwandelt das Kreuz Christi in einen Feuerbrand, ihr grabt selbst in den Kalvarienberg den Krater eines Vulkans. Die neue Häresie arbeitet an diesem Werke."

„Es wird uns ein Leichtes sein zu zeigen, daß man, wenn diese drei Charaktere zusammengenommen werden, sie einen revolutionären Deismus nennen kann.

Das ist ihr Name, ihr wahrer Name: man muß sich eilen es zu sagen und zu beweisen; man muß Allen, welche aufrichtig dem christlichen Glauben ergeben sind, zeigen, daß derselbe durch diese Häresie aufgehoben wird, und denjenigen, welche noch auf die Ordnung des Staates halten, daß sie zu einer heillosen Anarchie führt."

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über das Wesen und die Folgen des Lamennais'schen Systems geht der Verfasser an die Lösung seiner eigentlichen Aufgabe. Er theilt seine Schrift in zwei Theile. In dem ersten prüft er dasselbe vom theologischen und im zweiten von dem politischen Standpuncte aus. Die erste Prüfung zeigt die Falschheit der Behauptung: die Kirche, obgleich göttlichen Ursprungs, werde dennoch wie die Synagoge nur eine temporäre Dauer haben; sie zeigt weiter die Falschheit der Ansicht, wonach die Kirche menschlichen Ursprungs ist, und endlich den Irrthum der Meinung, welche das Christenthum auf das Gebiet der christlichen Liebe zurückführt; sie beweist, daß diese Ansicht den Untergang des Christenthums als Religion zur Folge habe.

In dem zweiten Theile werden die politischen Lehren, ihre Gebrechen vorgelegt, und gezeigt, daß dieselben von den Doctrinen des Convents in ihrer consequenten Durchführung nicht verschieden sind. Das achte und neunte Capitel, auf welche der Schluß folgt, ist der Prüfung der theologischen und politischen Einwürfe gewidmet. — Dies ist der Inhalt der Schrift.

Wenn man diese verschiedenen Betrachtungen in formeller Hinsicht in's Auge faßt: so wird der deutsche Theologe, oder auch der Theologe aus der alten französischen Schule nicht selten jene positive, historische Beweisführung vermissen, welche bei ähnlichen Fragen hauptsächlich in Betracht kommt. Der Verfasser hat diese Fragen mehr vom philosophischen Standpuncte behandelt und seinen Gegner mit allgemeinen Begriffen zu widerlegen gesucht. Dieses ist aber auf eine sehr geistreiche und gewandte

Weise geschehen, so daß Lamennais, auch wenn er eine bessere Sache hätte, dennoch mit der ganzen Macht seiner gewaltigen Rede dagegen nicht aufkommen würde. Denn das Ungereimte und Unchristliche in seinen Behauptungen, hat Gerbet mit zu großer Anschaulichkeit vorgetragen. Diese Betrachtungen selbst sind aber keines Auszuges fähig, und müßten, wenn man einen davon geben wollte, nothwendig verlieren. Wir müssen daher uns darauf beschränken, die Schrift unsern Lesern zu empfehlen. Dasselbe Interesse, was sie für Frankreich darbietet, hat sie auch für Deutschland, indem hier dieselben Irrthümer wie in der französischen Kirche wuchern. Zum Beweise dafür und wie selbst in dem äußern Verhalten die Anhänger Lamennais in Frankreich und in Deutschland genau übereinstimmen, wollen wir noch eine bezeichnende Stelle hier anführen. Sie ist diese: „Heut zu Tage gibt es eine gewisse Anzahl von Menschen, welche noch in einiger Beziehung mit dem Christenthume stehen, obgleich sie durch den Glauben nicht damit verbunden sind; welche sich anstrengen, sei es um sich selbst zu täuschen, sei es um die öffentliche Verehrung desselben nicht zu verletzen, ihre dem Christenthum durchaus widerstrebenden Irrthümer mit einem christlichen Gewande zu umkleiden. Sie lassen die katholische Terminologie bestehen, bedienen sich derselben aber in einer falschen Anwendung, in einem Sinne, der unendlich fern vom Dogma ist. Die Worte: Dreieinigkeit, Menschwerdung, Erlösung, Eucharistie figuriren in ihren Schriften, nicht als Ausdrücke christlicher Geheimnisse, sondern als Verhüllung der Geheimnisse ihrer Philosophie. Indeß würde man sich doch täuschen, wenn man dieses Bestreben lediglich einem Mangel an Aufrichtigkeit zuschreiben wollte, indem es bei mehren derselben von gewissen Ideen herrührt, welche eine unwillkürliche Verehrung gegen einen Glauben enthalten, den sie verwerfen.

Da das Christenthum die wahren Begriffe über das

wahre Verhältniß Gottes, der Schöpfung und des Menschen aufstellt, so begegnet die Philosophie oft in ihren höchsten Speculationen, Gesetzen, welche eine glänzende Uebereinstimmung mit den christlichen Dogmen darbieten. Ueberrascht von solchen Analogien, gefallen sich die Menschen, von denen wir sprechen, darin, auf diese abstrakten Gesetze die christlichen Bezeichnungen für die wirklichen Lehren anzuwenden, welche dasselbe aufstellt; sie geben den Namen lebendiger Wahrheiten Dingen, die nur den Verlängerungen, dem Reflex und dem Schatten derselben zukommen. Diese Verfälschung der katholischen Sprache bildet nichts destoweniger einen großen und gefährlichen Mißbrauch, der nicht blos durch den Glauben, sondern auch von dem gemeinsten gesunden Menschenverstande verworfen wird. Es gibt in der That schon Worte genug von zwei- und dreifacher Bedeutung, Worte genug, deren Bedeutung im Wörterbuch der Parthei unsicher gemacht ist.

Die Sprachverwirrung ist fast auf dem gesammten Gebiete der moralischen Wissenschaften bereits sehr groß, und man sollte wenigstens die geheiligte Majestät der Kirchensprache respektiren, welche seit 18 Jahrhunderten überall denselben Sinn dargeboten, welche unwandelbar in allen Sprachen der Erde dieselben Ideen geweckt, wo der Name Christus ausgesprochen wird, und der menschlichen Sprache von ihrer ursprünglichen Einheit und Vortrefflichkeit etwas wieder zurückgibt. Es ist wichtig, die Gläubigen mit diesem Bestreben in dem geistigen Verkehr geheiligte Worte, die in ihrer wesentlichen Bedeutung verändert sind, wie eine falsche Münze des Wissens und Glaubens in Umlauf zu setzen. Dieser Mißbrauch ist in Deutschland entstanden, ist in Frankreich eingedrungen und ist hier im Fortschreiten begriffen."

So weit Gerbet. Ist nicht in der That die Wechselbeziehung merkwürdig, welche nicht bloß zwischen der Lehre, sondern selbst in Hinsicht auf diesen äußern Umstand zwischen Frankreich und Deutschland statt hat? Was

Gerbet hier über den Mißbrauch der Sprache in Frankreich bemerkt hat, findet sich genau so in der Signatur der modernen Dogmatik von Jansen in Beziehung auf Deutschland entwickelt!

Die Uebersetzung, die wir mit aufgeführt haben, liest sich recht gut und zeigt, daß der Uebersetzer seiner Aufgabe vollkommen gewachsen war. Er kann daher auf Nachsicht in der Beurtheilung keinen Anspruch machen, und somit müssen wir ihn tadeln, daß er sich nicht die Mühe gegeben, auch den einzelnen Ausdruck so genau an das Original anzuschließen, als es ihm bei seiner Sprachgewandheit möglich gewesen.

Johann Michael Sailers sämmtiiche Werke, herausgegeben von Widmer. Sulzbach, in der v. Seidel'schen Buchhandlung. 1840. S. 300 gr. 8.

Die vielthätige v. Seidel'sche Buchhandlung in Sulzbach hat so eben den vierzigsten Band der sämmtlichen Werke Sailers, den dritten der Schriften für Erbauung herausgegeben, und dadurch den zahlreichen Verehrern dieses ausgezeichneten Mannes einen willkommenen Dienst geleistet. Dieser Band bringt Sailers vollständiges Lehr- und Gebetbuch für katholische Christen. Es würde kaum nöthig sein, auf die innere Einrichtung dieses Buches und auf die Vorzüge, welche demselben eigenthümlich sind, hinzuweisen, wenn nicht die zahllose Menge neuer, neuester und allerneuester Gebetbücher, dasselbe aus dem Gesichtskreise der jüngeren Zeitgenossen zurück gedrängt hätte. Diese Rücksicht ist es, welche uns zu den nachstehenden Angaben über dieses Buch veranlaßt.

Was zuvörderst die äußere Einrichtung betrifft: so zerfällt dasselbe in zwei Abtheilungen. Die erste Abtheilung enthält besondere Andachtsübungen nach besonderen Bedürfnissen, Anlässen u. s. w. der Betenden; die zweite

Abtheilung aber, eine Sammlung von biblischen Litaneien, Liedern, Psalmen und Denksprüchen.

Die Gebete in der ersten Abtheilung sind so beschaffen, daß sie immer noch den besten Leistungen dieser Art aus der neuesten Zeit an die Seite gesetzt werden können.

Es spricht sich im Ganzen darin eine Gemüthligkeit und so heitere Frömmigkeit aus, die nur aus einem so reichen Gemüthsleben hervorgehen konnte, wie dasjenige war, welches den Bischof Sailer ausgezeichnet hat, und wie dasselbe auch durch die geschickteste Handhabung der Sprache nicht ersetzt werden kann. Außerdem empfehlen sich viele dieser Gebetsformeln durch die Popularität des Gedankens, die sich in demselben offenbart. Von diesem Gesichtspuncte aus, d. h. mit Rücksicht auf die eigenthümliche Denk- und Gefühlsweise derjenigen, für welche einzelne Gebete berechnet sind, müssen einzelne Wendungen und Ausdrücke beurtheilt werden, die sonst tadelhaft erscheinen würden.

Auch die Lesestücke, welche die erste Abtheilung enthält, gewähren eine klare und gute Belehrung, und sind ganz geeignet, in den Geist des Christenthums einzuführen. Diesem Theile der Belehrung geschieht auch in der zweiten Abtheilung durch zweckmäßige Sammlung von Sittensprüchen, u. s. w. auf eine sehr anziehende Weise Genüge, und gleichzeitig wird darin der Erhebung des Gemüthes ein, eben so zweckmäßig ausgewählte, als gediegene Nahrung geboten.

Im Ganzen eignet sich dieses Buch insbesondere zu einem christkatholischem Hausbuche.

Erinnerung an Joh. Christian Edelmann in Bezug auf Dr. David Heinrich Strauß. Von W. Elster, Rector am Gymnasium zu Clausthal. Clausthal, 1839. Verlag der Schweigerschen Buchhandlung. 8. 28 S.

Lessing hat irgendwo darauf aufmerksam gemacht, wie wichtig es sei, bei Streitfragen zuzusehen, ob dieselben nicht schon früher vorgekommen und besprochen worden seien. Ohne dies geschehe es leicht, daß ein Streit von Neuem erregt werde, der schon längst entschieden und abgethan worden. Daß diese Bemerkung auch auf das Leben Jesu von Strauß Anwendung finde, wird wohl Niemand leugnen, der mit den Leistungen der neueren rationalistischen Erklärungsweise nicht ganz unbekannt ist. Wie Napoleon das Capital der Revolution eingestrichen: so hat Strauß das Capital der alles Positive umstoßenden und zersetzenden biblischen Kritik sich angeeignet und damit bereichert. Aber außer diesen ziemlich nahe liegenden Quellen hat Herr Strauß auch entferntere gekannt und benutzt, und so sehr diese Bemerkung seine Literaturkenntniß empfiehlt: so sehr ist sie geeignet, seiner Originalität Abbruch zu thun. Eine dieser Quellen, die gewiß nur sehr wenigen Zeitgenossen bekannt war, hat der Rector Elster in der vorgenannten Brochüre aufgedeckt. In dieser hat derselbe nämlich uns mit dem Leben und den Schriften Joh. Christian Edelmanns, der vor hundert Jahren in Deutschland wirkte und die christlichen Gemüther nicht wenig beunruhigte, bekannt gemacht; und hat sich bemüht, die Aehnlichkeit der Lebensverhältnisse von Edelmann und Strauß nicht blos, sondern auch die Uebereinstimmung, welche zwischen beiden in Ansehung ihrer Angriffe auf die Wahrheit der evangelischen Geschichte angetroffen wird, darzuthun. Der Verfasser hat zu diesem Behufe einige Notizen über Edelmanns Leben und Schriften vorangeschickt, die im Ganzen auf nachstehende Angabe hinauslaufen.

Edelmann war 1698 zu Weißenfels geboren, studirte 1720—24 zu Jena Theologie und strebte nach einem akademischen Lehramt, was er aber nicht erhielt; ging nach Wien und schloß sich nach manchem mißlungenen Versuche, einen angemessenen Wirkungskreis zu erhalten, an den Grafen Zinzendorf an. Von diesem aber trennte sich Edelmann wieder, und lebte von jetzt an zu Berleburg, meistens von dem Ertrage seiner Schriften.

Unter seinen Schriften sind die bekanntesten „Unschuldige Wahrheiten;" „Moses mit aufgedecktem Angesichte;" „Christus und Belial;" „die Göttlichkeit der Vernunft;" sein Glaubensbekenntniß.

Was nun die Vergleichung der Lebensverhältnisse von Strauß mit denen von Edelmann betrifft, so müssen wir gestehen, daß dieselben nicht immer zutreffen. Die Aehnlichkeit zwischen beiden Männern besteht darin, daß sie beide heftige Gegner des positiven Christenthums sind; alle übrigen Lebensbeziehungen derselben bieten wenig Uebereinstimmendes dar.

Was aber weit interessanter ist, ist das Zusammentreffen beider Männer in der Wahl mancher Waffen, deren sie sich bei ihren Angriffen auf das Christenthum bedienen. Nach den Beispielen nämlich, die Hr. Elster aus den Schriften von Edelmann vorgebracht, ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, daß Dr. Strauß dieselben gekannt und benutzt, daß er manchen Pfeil aus diesem alten Köcher hervorgeholt und nur von dem Roste befreit habe, mit dem ein Jahrhundert dieselben umgeben hatte. Auch das geht aus Elsters Schrift hervor, daß Edelmann offener und konsequenter zu Werke gieng, als Strauß, der, während er das positive Christenthum mit der rechten Hand umstößt, dennoch mit der linken das Kreuzzeichen auf seine Stirne zeichnet.

Das Resultat, wozu Hr. Elster durch seine Schrift gelangt, ist nach seinem Dafürhalten dies:

Herr Dr. Strauß, meint er, dürfe nicht zürnen, wenn er seinen Werken den Gesammttitel

Edelmannus redivivus

gebe! Indessen läßt es sich doch nicht in Abrede stellen, daß dieser Titel nicht ganz passend für die Straußischen Werke sei. Denn mag Strauß auch Manches aus Edelmann genommen haben, so hat er doch auch viele andere Quellen gehabt, aus denen er seine Einwendungen gegen die Bibel geschöpft hat, und darunter mehre, welche weit scharfsinnigere Einwendungen gegen das Christenthum enthalten, als die Edelmann'schen es sind. Aber auch davon abgesehen, ist es immer ein Verdienst, darauf hinzuweisen, daß die h. Schrift auch ähnlichen Angriffen ausgesetzt gewesen, welche dennoch nicht die Verheißung desjenigen zu erschüttern vermocht haben, der seine Kirche auf einen Felsen gebaut hat.

Der Seelsorger. Eine katholische Zeitschrift, herausgegeben im Vereine mit mehreren Geistlichen, von Joh. Bapt. Zarbl, Stadtpfarrer zum heil. Jodok in Landshut. Zweiter Jahrgang. (Erstes Heft). Landshut, 1840. Krüll'sche Buchhandlung.

So groß die Anzahl der katholisch-theologischen Zeitblätter, die gegenwärtig in Deutschland erscheinen, auch sein mag: so ist dennoch in diesem Zweige des Journal-Wesens eine große Lücke vorhanden. Diese Zeitschriften zerfallen im Allgemeinen in solche, welche eine rein wissenschaftliche Tendenz verfolgen, und in solche, welche das Gebiet der Wissenschaft nie oder doch nur höchst selten betreten. Die erstgenannten Zeitschriften gewähren einem nicht unbeträchtlichen Theile des katholischen Klerus keinen wesentlichen Nutzen. Denn die Fragen, die in demselben zur Sprache gebracht werden, gehören so sehr dem Gebiete der höhern Wissenschaft an, daß nur ein Geist, der streng wissenschaftliche Zwecke verfolgt, dadurch ange-

zogen werden kann. Die Folge hiervon ist, daß ein Theil des Klerus, dem seine praktischen oder geistigen Beziehungen einen ernsten Umgang mit den Musen nicht gestatten, sich von diesen Zeitschriften ab und andern Blättern zuwenden. Obgleich diese Blätter dem Verständnisse keine Schwierigkeit in den Weg legen, so ist der Nutzen, den ihnen diese Lectüre gewährt, dennoch geringer als derjenige, den ihnen die erstgenannten Journale gewährt haben, die sie gar nicht lasen oder nicht verstanden. Wie so? Durch eine nonsensikalische, abgeschmakte und seichte Lektüre, wie sie ihnen hier so oft geboten wird, wird nicht bloß die Zeit verloren, sondern auch noch andre Nachtheile herbeigeführt. Eine große Selbsttäuschung wird durch sie genährt, indem man glaubt, dadurch der Pflicht der eigenen Fortbildung Genüge geleistet zu haben; eine Lektüre, die Alles nimmt wie es in der buntesten Reihe geboten wird, die mit keinem Nachdenken keiner Geistesanstrengung verbunden ist, eine solche Lektüre stumpft den Geist ab, sie erzeugt zuletzt eine Scheu vor dem Studium irgend eines Aufsatzes, irgend eines Buches, welche die Spannung der Aufmerksamkeit und ernstes Nachdenken in Anspruch nimmt.

Eine Zeitschrift also, welche die rechte Mitte zwischen den gedachten Blättern hielte, welche, ohne auf das eigentliche Feld der Wissenschaft sich einzulassen, die Resultate desselben in gemeinfaßlicher Weise vorlegte, welche den Geistlichen insbesondere nach seiner praktischen Seite hin in's Auge faßte, eine solche Zeitschrift müßte von Vielen als eine willkommene Erscheinung begrüßt werden. Wir glauben, daß Herr Zarbl dieses Bedürfniß erkannt und daß er seinen „Seelsorger" bestimmt habe, demselben abzuhelfen. Und in der That berechtigt uns das 1. Heft des Jahrganges 1840 zu der Hoffnung, daß es ihm gelingen werde, seine Aufgabe zu lösen. Die Aufsätze, welche dieses Heft enthält, sind alle mit Verstand u. Einsicht geschrieben, und gewähren dem Geistlichen, bei dem

die praktische Seite die vorwiegende ist, faßliche und nützliche Belehrung und mannigfache Anlässe zum eigenen Nachdenken. Sie scheinen uns zu der Hoffnung zu berechtigen, daß der „Seelsorger" immer mehr in die Fußstapfen der ehemaligen Linzer Monatschrift treten werde, ein Blatt, das auch jetzt noch von sehr segensreicher Wirksamkeit ist.

Dieses Ziel wird der Seelsorger aber um so eher und um so sicherer erreichen, wenn die Mitarbeiter bei ihren Aufsätzen die ältere kirchliche Litteratur, insbesondere die Bestimmungen der allgemeinen und der Partikular-Concilien berücksichtigen . . Die Werke der Väter und die Bestimmungen der Concilien sind hier eine unerschöpfliche Fundgrube, und der Seelsorger wird sich ein neues Verdienst erwerben, wenn er so dahin wirkt, daß die Geistlichen mit dem Geiste vertraut werden, der in diesen Quellen vorhanden ist.

Die Rubrik „Geschichtliches und Anderes" welche diese Zeitschrift am Ende führt, scheint uns nicht zum Ganzen zu passen. Wenigstens paßt sie nicht zum Ganzen, wenn sie so spezielle Notizen enthält, wie dies in dem vorliegenden Hefte der Fall ist. Aufsätze wie der über die Geschichte des Ursuliner-Klosters in Landshut gehören in andere Blätter. Dasselbe gilt von der letzten Rubrik, welche bestimmt ist, biographische Nachrichten von katholischen Gelehrten und Schriftstellern geistlichen Standes aufzunehmen, die in dem Laufe der jüngsten Decennien aus unserer Mitte geschieden sind. Diese Notizen, wie sie hier gegeben sind, sind sehr wenig geeignet, den Zweck des „Seelsorgers" zu fördern. Dagegen glauben wir, würde es sehr zweckmäßig sein, wenn der „Seelsorger" von solchen Männern, die sich in der Seelsorge ausgezeichnet haben, vollständige Biographien lieferte, und unter einer besondern Rubrik die wichtigsten kirchlichen Nachrichten, mit Ausscheidung der vielen Lügen, die in den sogenannten Kirchenzeitungen kursiren, seinen Lesern brächte.

Format und Druck sind zweckmäßig gewählt.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Ueber kirchliche Segnungen überhaupt, und namentlich die Wasser-, Kerzen-, Palmen- und Kräuter-Weihe, und den Gebrauch der sogenannten Sakramentalien.

(Schluß.)

Was im Vorstehenden über die Bedeutung der Segnungen überhaupt unter 1—5, dann über den heilsamen Gebrauch der Sakramentalien sub a—d gesagt ist, hielten wir für überflüssig mit Stellen aus dem Benediktionale zu belegen. Wer in den Geist desselben zu dringen versteht, d. h. wer sich nicht an Worte stößt und einzelne Ausdrücke nicht aus sich selbst, sondern aus dem Zusammenhange, und der Zeit ihrer Entstehung deutet, wer z. B. die Zeit begreift, wo Alles physisch und moralisch Böse unter dem allgemeinen, auch im Evangelium begründeten Begriffe: „Reich des Satans" subsumirt und alles Böse und seine Folgen unter einem persönlichen Einwirken eines bösen Geistes gedacht wurde, — der wird mit dem Gesagten einverstanden sein; und auf jeder Seite des kirchlichen Rituale dessen Bestätigung finden.

b) Bedeutung der vier obengedachten Segnungen: des Wassers, der Kerzen, Palmen und Kräuter, und das Heilsame ihres Gebrauches.

1. Segnung und Gebrauch des Weihwassers. Mit Recht stellen wir diese oben an. Keine Segnung ist in der Kirche häufiger, kein Sakramentale beim Volke mehr im Gebrauche, als dieses, auch wird das Weihwasser von der Kirche bei allen übrigen Benediktionen angewendet, und der über alle anderen Dinge gespendete Segen durch dasselbe vermittelt, und insofern nimmt es in der Reihe der Sakramentalien einen ihm eigenthümlichen Platz ein. Woher dies? Daher: An das Weihwasser hat die Kirche sämmtliche

von uns oben angedeuteten Wahrheiten, namentlich die beiden Grund-Ideen: Sündhaftigkeit und Erlösung, wie in cumulo angeknüpft, wo hingegen bei den übrigen Sakramentalien dieselben nur vereinzelt vorkommen. Nicht ohne Ursache steht darum auch in der Liturgie die Segnung des Wassers an jedem Sonntage mit dem Hochamte verbunden, mit der h. Messe, dem Opfer, der uns stets gegenwärtigen Erlösung; — wo hingegen die andern Segnungen in ein einzelnes Faktum der Erlösung, an einzelne Festtage sich anschließen. — Es werden aber beim Weihwasser in den Gebeten und dem liturgischen Akte folgende einzelne Wahrheiten uns vorgeführt: Gott ist heilig, vor Ihm darf nur der Reine erscheinen, wir alle aber sind Sünder, Priester und Volk, sprechen deshalb im Bußpsalm: Miserere ihr Schuldgefühl aus. — Von Christo, der uns gereinigt in Seinem Blute, von Seinem Opfer, von der h. Messe strömt uns Reinigung von Sünden; daher das Weihwasser gesprengt vor der Messe. — Christi Tod ist unser Leben; das Weihwasser, Symbol der beiden Sakramentalien der Todten: Taufe und Buße; Wasser ist die materia baptismi. — Die Erlösung von der Sünde im Erwachsenen aber ist subjektiv bedingt durch Thränen der Buße; Weihwasser daher auch das Symbol der Buße: Asperges me Hyssopo. Der stete Zustand der Reinigung von den Sünden, die fortwährende Genugthuung für die begangenen wirklichen Sünden nach empfangenem Bußsakramente tritt beim Weihwasser mehr hervor an den Sonntagen durchs Jahr bei dem ernsten: Asperges me, mit dem Psalm Miserere, der uns durch Christus in der Taufe gewordene Stand der Unschuld, den die Kirche auch nach würdigem Empfange der Oster-Kommunion als wieder vorhanden hofft, wird mehr symbolisirt in der freudigen Osterzeit, wo ja auch das Vidi Aquam sammt seinen Gebeten wörtlich auf die Taufe hindeutet, so wie auch die Vorschrift der Agende, daß auf Ostern und Pfingsten das Weihwasser von dem Tags vorher im Taufbrunnen zur Materia Baptismi geweihten Wasser soll genommen werden. — Es bedarf kaum eines Nachdenkens, um in der vorher gezeichneten Bedeutung die Anwendung auf's Leben zu finden, und es liegt sehr nahe, das Volk anzuweisen, wie es beim Gebrauche des Weihwassers in der Kirche sowohl, als zu Hause, z. B. beim feierlichen Besprengen vor dem Hochamte, beim Eintritte in der Kirche, Morgens und Abends beim Aufstehen und Schlafengehen u. s. w. die im Obigen angedeuteten guten Gesinnungen in sich erwecken, und sich so des Heilsamen des Weihwassers theilhaftig machen könne. Deshalb halten wir es auch hier sowohl, als bei den folgenden speziellen Segnungen für überflüssig, uns in eine detaillirte Anwendung des Gesagten einzulassen.

2) Kerzen-Segnung am Lichtmeßtage. Christus, das

Licht der Welt, heute zum erstenmal im Tempel. An ihn bekennt zum Schlusse der Weihnachtszeit die Kirche auch ihren Glauben im Sinnbilde der brennenden Lichter, — Christus uns im Tempel stets nahe, wie dem alten Simeon, nahe uns mit seinem Worte, seiner Gnade in den h. Sakramenten — seiner wirklichen Gegenwart bei der heiligen Messe. Darum in der kath. Kirche brennende Lichter bei jedem Gottesdienste, darum das ewige Licht vor dem auf dem Altare stets gegenwärtigen Heilande. Christus, das Licht der Seele auf dem dunklen Pfade der Erde. Er heiligt sie von der Geburt bis zum Tode: Taufe und Sterbekerze. — Das Licht leuchtet und verzehrt; unser Glaube sei kein blinder, kein todter. — Zur Kerzen-Prozession nimmt der Priester die Lichter vom Altare, und reicht sie den Vorstehern der Kirche und Gemeinde. So soll unser Licht leuchten vor den Menschen, namentlich die da gestellt sind auf den Leuchter: Priester und Vorgesetzte.

3) Palmen-Weihe am Palm-Sonntage. Mit Palmen Jesu entgegen ziehend, begrüßen wir Ihn als unsern König. Sein Reich aber ist nicht von dieser Welt. Ihm ist gegeben die Herrschaft in der Geister-Welt: auch wir schwören zu Ihm als seine Unterthanen, daß er in unserer Seele die Sünde ausrotte, und mit Seinem Geiste darin herrsche: in Seinem Tode wird der Seele Heilung von ihren Wunden, und Kraft im neuen Leben den Satan zu besiegen, wie die Kirche betet in der Palmenweihe: surculi vero olivarum Redemptoris nostri misericordiae pinguetinem. Palmarum rami *de mortis principe triumphos* declarant. — Christi Tod ist daher Seine und des Vaters und unsere Verherrlichung; Nos autem gloriari oportet in Cruce D. N. Jesu Christi; daher ist der Palmsonntag, obgleich der Anfang der Todes-Woche, zugleich ein Triumphtag. — Die Palmen ein Vorbild der künftigen Herrlichkeit, das Leben hienieden eine kurze Leidenswoche. Leiden wir aber mit Christo, so ziehen wir, bezeichnet mit dem Blute des Lammes, Palmen in unsren Händen, mit Ihm ein in Seine Herrlichkeit. — Der grüne Palmzweig ein Symbol der Früchte heiliger Gegenliebe zu dem, der uns liebte bis in den Tod: was thaten wir ihm zu Lieb in den Fasten, was werden wir in der Charwoche thun? — Die Oelzweige Zeichen des Friedens: Ostern steht bevor; werden wir in würdiger Osterbeichte uns mit Gott wahrhaft versöhnen? — Der Christ steckt die geweihten Palme über seine Hausthüre während der Osterzeit: Wie das Volk Israel an seinen Thürpfosten, besprengt mit Lammesblut, den Würgengel vorbeigehen sah, so der Christ mit seinem ganzen Hause im Blute Jesu erlöst. Die Früchte dieser Erlösung im Blute Jesu wurden ihm zu Theil in seiner Oster-Kommunion: daran, und an die bei derselben gefaßten Vorsätze er-

innert ihn der Anblick der Palme. — Der Landmann steckt am Ostertage die gesegnete Palme auf seine Aecker: ein Bekenntniß, daß der Weltheiland sei der Sohn des Allmächtigen, der Herr der ganzen Schöpfung, der Brodvermehrer: namentlich offenbart sich darin die Idee, welche die Kirche am Ostersamstage bei der Segnung des neuen Feuers ausspricht: Christus der Erneuerer, wie der Menschheit, so der ganzen Schöpfung: durch Seinen Tod und Seine Verherrlichung ist der Fluch von der Kreatur weggenommen. Ihm ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden; Er das Prinzip des Lebens für die Seele und den Leib, und was wir an zeitlichen oder ewigen Gütern nur immer in Seinem Namen bitten, das wird uns gegeben.

4) Kräuterweihe am Mariä Himmelfahrtsfeste. — Die Zeit der Reife der Kräuter und Früchte ist da: der Christ heiligt die Erstlinge Gott, der sie ihm gegeben, und legt sie auf den Altar. — Christliches Erndtefest. — Der Katholik genießt jede Kreatur mit Danksagung und Gebet, und sie wird ihm geheiligt: Kräuter, die ihrer physischen Natur nach schon Heilkraft in sich tragen, will er nicht bloß als Natur-Gaben, sondern als Geschenke Gottes genießen im Glauben an Christum; und sie erhalten zu ihrer natürlichen Heilkraft auch eine übernatürliche: der Christ schätzt und benutzt auch die in der Natur liegenden Kräfte und Mittel, er achtet und gebraucht den Arzt und seine heilenden Kräuter, er verscheucht nicht die menschlichen Vorsichts-Maaßregeln in den Hagel- und Feuer-Assekuranzen, er thut das Seinige; aber seine letzte Beruhigung findet er in Gottes Vaterschoos: **Adiutorium nostrum in nomine domini.** Deshalb braucht er in Krankheiten für Menschen und Vieh gesegnete Heilkräuter; deshalb zündet er dieselben an, zur Zeit der Gefahren, in Gewittern u. s. w. — Die Kirche knüpft die Freude des Christen über die zur Ruhe gediehenen Früchte sinnvoll an das Mariä-Himmelfahrtsfest: nach dem Evangelium jenes Tages: „**Unum est necessarium**“ nach ihrem schönen Gebete: **sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna,** will sie den Christen von zu großer Anhänglichkeit an die Erde losreißen, weist ihn vom Anblicke der irdischen Früchte auf den ewigen Lohn guter Werke, den die sel. Gottes-Mutter eingeerntet, sie die Mutter desjenigen, der nicht hatte, wo er Sein Haupt hinlegte. — Es ist die Kräuter-Segnung an ein Fest der Heiligen geknüpft. Der Fromme gehört zur Gemeinschaft der Heiligen: das Haus, worin derselbe zu Ehren der sel. Jungfrau gesegnete Blumen, und Kräuter bunt aufsteckt, zur wahren Verehrung Mariä auffodert, worin ihre Demuth und Herzens-Reinigkeit herrschen, darin hat der Böse keine Gewalt; es steht mit Hab und Gut unter dem Schutze himmlischer Mächte. —

II. Was hat der Pfarrer als Volkslehrer und Liturg zu thun, damit das Volk des in den Segnungen und im Gebrauche gesegneter Dinge liegenden Erbaulichen und Heilsamen theilhaftig werde?

Als Lehrer hat er die oben, sowohl im Allgemeinen, als im besondern gezeigte Bedeutung zu erklären, und zwar die allgemeine dann, wenn er in der Ordnung des Katechismus, im Systeme der gesammten Heilsordnung sie berühren muß, — die speziellen dann, wenn er eben die speziellen Segnungen vornimmt. Wie bei allen religiösen Akten des Cultus nützt der Unterricht am meisten, wenn er mit der Uebung verbunden wird: das lebendige Wort deutet das Symbol; dieses Letztern Anschauung hält jenes fest, und setzt es nun in's Leben. Es sollte deshalb Regel bleiben, daß nie oder selten eine Segnung statt finde ohne Unterricht. Eben beim Gebrauche der Sakramentalien in der Kirche, wo der Priester dieselben dem Auge vorstellt, kann er das Volk wie mit der Hand anleiten, in welchen Gesinnungen es dieselben gebrauchen soll. Oben bei den speziellen Segnungen ist jedesmal kurz angedeutet, wie der Liturg die Sakramentalien an's Leben anknüpfen könne. Es sind die in den meisten Gegenden herkömmlichen Gelegenheiten, wobei das Volk nach alter Sitte die Sakramentalien anwendet, meist im Auge behalten worden; — sind in andern Gegenden vielleicht andere herkömmlich; der Pfarrer kenne sie, und es ist ihm leicht, die oben ausgesprochenen Ideen an jene im Leben vorkommenden Anlässe anzuknüpfen. — Es liegt in der kirchlichen Symbolik ein außerordentliches Hülfsmittel der Popularität im Volksunterrichte: benutzen wir doch die Fingerzeige, welche die Kirche uns gibt. Predigten bei kirchlichen Segnungen werden durchgehends zu den populärsten und fruchtbringendsten gehören, und wir werden jedesmal die Beobachtung machen können, wie begierig und aufmerksam sie vom Volke aufgenommen werden; und ist es auch nicht das sogenannte gemeine Volk allein, es ist auch der Gebildete, dem so muß beigekommen werden; sintemalen er oft noch mehr der Sinnenwelt anheimgefallen ist, denn der schlichte Christ. — Löst der Seelsorger diese seine Aufgabe als Lehrer, dann hat er den Boden untergraben, worauf Aberglaube und Heuchelei zu ruhen pflegen. Diese können nur da aufkommen, wo aus der Form der Geist gewichen ist. Wo nämlich der Begriff fehlt, da muß nothwendig Alles Aeußere in der Religion, zuletzt selbst das Sakrament, für das Subjekt Superstitio werden; — ferner, wo die Beziehung der religiösen Uebungen zum christlichen Leben verkannt wird, da entsteht Heuchelei, und ergreift dieselbe zum Deckmantel ihrer Schlechtigkeit: beide Abarten der Religiosität werden aber unmöglich gemacht, wenn nach obiger Anleitung dem Volke nur

die rechte Bedeutung und der zweckmäßige Gebrauch gezeigt wird *). Jedoch bleibt es noch immer möglich, daß bei Einzelnen in Folge frühern mangelhaften Unterrichtes beim Gebrauche solcher gesegneten Dinge abergläubische Begriffe vorherrschen; diese hat aber der Seelsorger eben dann die beste Gelegenheit, mit Erfolg zu berichtigen, wenn er den rechten Gebrauch erklärt hat. Auch der befangene und zu sehr am Aeußern hangende Formen- und Buchstaben-Christ nimmt willig Belehrung an, wenn man ihm seine Formen und Buchstaben nicht nimmt, sondern den Geist darin erklärt. — Ebenfalls ist auch wohl die Klage häufig, daß der gemeine Mann die geweihten Sachen, wenn auch nicht abergläubisch, doch zu ausschließlich zu rein irdischen Zwecken gebraucht: allein auch dieses kann nur Folge schlechten Unterrichtes sein: wir haben oben gesehen, daß die Sakramentalien recht gebraucht, selbst dann noch den Geist zur übersinnlichen Welt emportragen, wenn sie zunächst im Interesse des Leibes und zu irdischen Zwecken angewendet werden. Fände sich indeß solcher unrechte Gebrauch zu rein irdischen Zwecken irgendwo vorherrschend; so mag der Religionslehrer auch dieses berichtigen, und wie bei der Erklärung der 4ten Bitte im Vater Unser, so mag er auch hier dem Irdischgesinnten sagen, daß, wenn er nur, oder hauptsächlich in Gebet und Segnungen die zeitlichen Güter suche, er dann weder des ewigen, noch des zeitlichen Heiles würdig sei. — Wird so der Unterricht ertheilt; dann wird die Verrichtung der Benediktionen dem in ihren Geist eingedrungenen Liturgen neu und immer neuer werden; so wie das Volk denselben immer lieber beiwohnen wird: ist nur der Geist erfaßt; dann kann die Form nicht lästig werden; sie ist sein Gewand, das ihm nicht fremdartig umgehangen; sondern das er sich selbst geschaffen, das ihm deshalb an seiner freien Bewegung nicht hinderlich, sondern nur förderlich ist. — Und hier sind wir schließlich hingeführt auf die Abhaltung der Benediktionen selbst. — Der Liturg ist hierin, was das Materiale angeht, strenge an das kirchliche Benediktionale angewiesen, getreu nimmt er nach dessen Vorschrift die Benediktionen vor. In der Art und Weise der

*) Aberglaube und eingeschlichene Mißbräuche dürfen daher nie einer Behörde Grund sein, eine kirchlich angeordnete Einrichtung aufzuheben. Hier findet Anwendung: tollatur abusus, maneat usus! Statt Aufzuheben, sollte man nur die Geistlichen antreiben, über die Sache gründlichen Unterricht zu geben. — Anders aber ist es bei nicht kirchlich entstandenen, sogen. frommen Gebräuchen, denen eben so oft ein Wahn zum Grunde liegen kann, als in den kirchlichen Institutionen allezeit nothwendig Wahrheit ist. Es würde daher eine traurige Erscheinung sein; wenn Institutionen letzterer Art, als: Kräuterweihen, kirchliche Prozessionen, u. d. m. abgeschafft; — dagegen bloße Volks-Andachten, die in ihrer Idee und letztem Grunde auf Irrwahn beruhen, z. B. abgöttische Bilderverehrung, geduldet würde! —

Abhaltung beobachtet er auch ohne Vorschrift Anstand und Würde; denn in den Geist eingedrungen ist er sich selbst Gesetz. Alles ist ihm nicht Form und Buchstabe, sondern Geist und Leben; heilig behandelt er, was er als heilig erkannt hat: Sancta sancte tractat. Er fühlt auch nicht das Bedürfniß, die kirchlichen Benediktionen heimlich, und gleichsam verstohlener Weise vorzunehmen: nur Unkunde und eine platte Auffassungs-Weise der kirchlichen Formen hat es verursachen können, solche von ihr sogenannten Nebendinge als überflüssiges Schnörkelwerk abzuschneiden; denn dem, dessen Auge geschärft ist, zu schauen, was des Geistes, erscheint die Kirche auch bis zu den kleinsten Nebendingen als eine dem Bräutigam geschmückte Braut, und er sieht auch bis zum geringsten Titel in ihren Anordnungen das Walten des h. Geistes. — Deshalb soll denn eine kirchliche Segnung auch nie anders als mit Feierlichkeit, öffentlich vor allem Volke unter gemeinschaftlichem Gebete und Gesange abgehalten werden. Und eben dies macht ja die Kirche uns zur Vorschrift: Warum steht z. B. die Kerzen-Segnung auf Lichtmeß? Warum die Palmen-Weihe im Missale? das Charakteristische der Liturgie an jenen bedeutungsvollen Tagen liegt eben in jenen Benediktionen. Und welche Andacht und geistige Bewegung sehen wir auch nicht im Volke, z. B. bei den Prozessionen an jenen Tagen? Leider schläft das Volk so leicht ein, und bedarf steter Weckung; benutzen wir den Wecker, den die Kirche uns in die Hand gibt. — Im umgekehrten Falle würden wir aber auch ungemein schaden. Denn was denkt der Halbgebildete, der Kirchen- und kirchlichen Gebräuche-Scheue, wenn wir so verstohlen die Ceremonien behandeln? mit Recht hält er sie dann für Charlatanerie, die das Tageslicht nicht vertragen kann, und schließt dann hievon auch auf Alles Andere. — Aber auch noch aus einem andern Grunde sind wir verpflichtet, uns der öffentlichen Vornahme der Benediktionen, und dem öffentlichen Gebrauche der Sakramentalien zu unterziehen: und zwar wegen des guten Beispieles; das Volk bekennt in jenen Akten seinen kirchlichen Glauben; und die Priester, die Ersten im Volke und seine Führer, müssen auch hierin vorangehen. Steht ja auch der Liturg eben bei der Spendung der Sakramentalien dem Volke näher, und mehr mit ihm auf Einer Linie, da hier zunächst das Opus Operantis gilt: Bei der h. Messe, bei den Sakramenten, wo er das Opus Operatum vollzieht, da steht er dem Volke nur anstatt Gottes; bei der Spendung und dem Gebrauche der Sakramentalien aber, (nachdem er die Gebote nomine Ecclesiae gesprochen) ist er mehr mit dem Volke ganz Mensch, der derselben Entsündigungs- und Wirkungsmittel bedarf, und da kann er denn als Mensch vor den Menschen sein Licht leuchten lassen. Sehen wir ja auch, wie sehr die Gläubigen sich erbauen, wenn ihr Führer und

Lehrer der Erste in Andacht und lebendigem Glauben am Lichtmeßtage die geweihte Kerze ergreift, in inbrünstigem Gebete und Gesange das Nunc dimittis anstimmt, oder wenn er im Bußgeiste vor dem Altare hingeworfen an den Sonntagen sich selbst das Buß-Wasser, oder am Aschen-Mittwoche die gesegnete Asche nimmt u. d. m.

Die letztere Bemerkung führt uns hier auch hin auf eine andere hinsichtlich der liturgischen Sprache, die bei der Segnung und Spendung der Sakramentalien im Sinne des kirchlichen Lehrbegriffes in Anwendung zu bringen wäre: Wie schon oft bemerkt ist, gehören die Sakramentalien zu jenen Gegenständen, wobei es zunächst auf das Opus Operantis ankömmt; nun soll aber gewiß einem Grundsatze, der in Bezug auf liturgische Sprache einmal von einem Dekanate des Erzbisthums Köln aufgestellt, und von kirchlicher Autorität approbirt wurde, — bei jenen Handlungen des Priesters, wobei das Opus Operatum das Wesen ausmacht, — also bei der h. Messe und den hh. Sakramenten, ohne Ausnahme nur die Kirchen-Sprache zur Anwendung kommen; deswegen, weil das Mysterium, das Göttliche, das Uebernatürliche des Opus Operatum, das doch nicht in Begriffen und Worten gefaßt werden kann, kräftiger vor die Seele tritt in einer mysteriösen, dem Volke unverständlichen Sprache: der Priester steht ihm da nomine Christi, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, der wie Moyses allein auf dem Berge mit dem Herrn redet; — deswegen auch, weil das Gefühl des demüthigen Glaubens, die Grundbedingung zum Empfange der sakramentalischen Gnade, in dem Christen deutlicher in's Bewußtsein tritt, wenn der Akt der geheimnißvollen Heiligung an ihm in einer ihm unbekannten Sprache vollzogen wird. — Bei jenen liturgischen Verrichtungen aber, wo nach kirchlichem Lehrbegriffe es auf das Opus Operantis zunächst und hauptsächlich ankömmt, wie bei unsren Sakramentalien, da soll die Volks-Sprache die vorherrschende sein, denn nichts nutzt dem Volke die Beiwohnung des Segnungs-Aktes, nichts der Gebrauch der gesegneten Sache, nicht kann es dabei in das Band der Einheit mit der Kirche treten, wenn es nicht dieselben Gesinnungen und Aeußerungen der Andacht ausspricht, welche die Kirche durch den Priester in ihren Gebeten an den Tag legt; und deshalb sollten in der Regel, (es versteht sich, auch dieses unter vorhergegangener Anzeige und erfolgter Zustimmung Seitens des Ordinarius,) bei den Benediktionen die Gebete vom sämmtlichen Volke mit dem Liturgen in deutscher Sprache gebetet werden. Man könnte wohl einwenden, der nach oben gestellter Foderung die Benediktion begleitende Unterricht erziele das Verständniß; — allein der Unterricht kann hier wohl Etwas, aber nicht das Ganze thun; und auch selbst dann, wenn durch den Unterricht allein dem Volke der Sinn

der Kirchengebete ganz aufgeschlossen werden könnte; dann sollte um des kirchlichen Lehrbegriffes willen die Volkssprache in Anwendung kommen; damit darin jedem Beiwohnenden es nahe gelegt wird: siehe! Deine eigene Selbstthätigkeit muß vorhanden sein, — und damit so jede Superstition in ihrer Geburt erstickt werde. — Es sollte aber auch zur Realisirung dieses Zweckes aller Orten die so segenreiche Einrichtung bestehen, daß jeder katholische Christ ein Gebetbuch in Händen hat, das ihm in guter Uebersetzung den thesaurum Ecclesiae aufschließt, wir meinen ein Gebetbuch, das wenigstens die dem Volke verständlichsten Segnungs-Gebete enthält: fürchten wir gar nicht, daß wir dadurch die Gläubigen aus der kirchlichen Einheit hinausstoßen; wir führen sie so recht in die Unitas cum Christo et Ecclesia und in die Communio Spiritus Sancti hinein; — so kann auch der Gläubige, wenn er zu Hause die geweihten Sachen gebraucht, jene Gebete sprechen, und grade dann ist er erst gewiß, daß er sich im Geiste der Kirche bewege, und deren Segnungen theilhaftig werde. — Eine Beschränkung jedoch muß hier rücksichtlich des Gesagten über die liturgische Sprache eintreten; eine Beschränkung, die aber wieder in der Idee der Sache liegt: — Wie oben nämlich demonstrirt wurde, ist doch bei den Benediktionen, rücks. Sakramentalien ein Analogon von Mysterium; und zum Opus Operantis kömmt ein von der Kirche Gegebenes als Zugabe. Unter der letzten lit. d) ist dieß als eine Indulgenz in Verbindung mit der Lehre von der Heiligen-Gemeinschaft nachgewiesen; ich empfange einen Segen, den ich mir selbst nicht geben kann, einen Segen, den der Priester nomine *Christi et Ecclesiae* mir erflehte; und diese geheimnißvolle Unio cum corpore Christi mystico soll sich auch hinsichtlich der Sprache repräsentirt finden; darum sollten denn a) in der dem Volke zum Mitbeten in die Hände gegebenen Uebersetzung der Kirchen-Gebete jene Ausdrücke wegfallen, worin direkt der Segen gesprochen wird; Segnen ist nur Sache der Kirche durch den Priester; — b) dann sollte etwa das erste und letzte Gebet bei den Benediktionen vom Liturgen allezeit in der Kirchensprache gesungen werden; und könnten dann die Zwischengebete, während der Liturg sie stille in liturgischer Sprache abbetet, von einem assistirenden Priester dem Volke in deutscher Sprache vorgebetet werden, so wird auch hinsichtlich der Sprache der ganze kirchliche Lehrbegriff ausgedrückt und festgehalten.

Werden auf solche Weise die Benediktionen in Lehre und Liturgie abgehalten, dann liegt darin ein mächtiger Hebel zur Förderung der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Segenreich wird so auch in dieser Beziehung das Wirken des Geistlichen: den kindlich Frommen erheben wir, den Schwachen befestigen wir, den

halb oder ganz ungläubigen Halbwisser ziehen wir heran, oder machen ihn doch unschädlich. — Es würde somit auch der beim christlichen Volke oft bis ins Kleinliche gehende gewissenhafte Gebrauch der Sakramentalien nicht auf eine tiefe, sondern auf eine hohe Stufe christlicher Bildung schließen lassen, und es würde große Geistesarmuth und Befangenheit verrathen, solche Erscheinungen im christlichen Leben für eine gewisse Frömmelei und Betschwesterei auszuschreien. Es ist auch nicht so allgemein wahr, wie das zuweilen gesagt wird, daß Leute, die dergleichen religiösen Uebungen obliegen, die Hauptsache vernachläßigen; es sind dies Ausnahmen von der Regel; denn wie Oben nachgewiesen, lenken jene sogenannten Nebendinge, im Geiste der Kirche gebraucht, nicht von der Hauptsache im christlichen Leben ab, sondern sind so ganz geeignet, in dieselbe hineinzuführen; und es kann daher sehr wohl in christlichen Gemeinden zusammen bestehen, daß Wort Gottes, h. Messe, Sakramente der höchsten Achtung genießen, und zugleich der Gebrauch der Sakramentalien, das Besprengen mit Weihwasser, das Ausstecken der Palmen u. d. m. eben gewissenhaft beobachtet wird; und es ist dieß wirklich der Fall in allen christlich gebildeten Pfarrgemeinden. — Wohl wendet mit Abscheu jedes religiöse Gemüth sich weg von der Fratze des Katholizismus, wie sie vielleicht in finstern Zeiten zu sehen war, wo der Seelsorger sich nur als Groß-Ceremonienmeister bewegen wollte in seinen kirchlichen Benedictionen, Unterricht aber, und zweckmäßige Ausspendung der hh. Sakramente darüber hintansetzend, wo wir deshalb auch das arme blindgläubige Volk statt gewissenhafter Erfüllung seiner christlichen Hauptpflichten, sich bekreuzigen sehen mit seinem Weihwasser als einem untrüglichen Ableiter aller Hexen und Zauberkünste; — solcher Erscheinungen gibts ja auch, Gottlob! nicht mehr —; allein eben so viel Mitleid, und noch mehr Verachtung möchte in unsren Tagen mancher sogenannte Gebildete verdienen, der, wenn er auch den frommen Gebrauch geweihter Dinge nicht bewitzelt, doch mit einer vornehmen Scheu sich davon entfernt hält, und dabei noch sich christlicher gebildet dünkt, denn jene Anderen, weil er solcher sinnlichen Vehikel als unnützer Krücken zum Gehen nicht bedürfe. — Beim Einzelnen zwar dürfen wir vom Abgange dieser äußeren Erscheinungen nicht auf Mangel an Glauben schließen; aber im Allgemeinen datirt sich in der sogen. gebildeten Classe jene Erscheinung daher. Eine mit erleuchtetem Glauben, und einer Fülle christlichen Lebens reichbegabte Zeit hat die kirchlichen Benedictionen hervorgerufen, und nur eine Glaubens- und christlichen Lebens arme Zeit könnte dieselben abstreifen. Auch ist es psychologisch unrichtig, daß der kräftigste Geist der wenigsten Formen bedürfe; im Gegentheil: wo eine Fülle der Erkenntniß und des religiösen Le-

bens ist, da ist auch das Bedürfniß, dasselbe zu reproduziren, und in einem äußeren Objekte fest zu halten. Je kräftiger und lebensvoller der Geist, desto üppiger seine Formen. — Mag es daher solchen Leuten frei stehen, ob sie solche religiöse Gebräuche mitmachen wollen oder nicht; — würden sie aber durch Wort oder Beispiel irgend einen frommen Christen stören wollen in seinen Uebungen, so müßten wir jenen es frei in's Angesicht sagen, daß sie nur die Wahl hätten: entweder sich für sehr beschränkt im Kopfe, oder für arm an Glauben und religiösem Leben zu halten.

Wirken wir auf diese Weise, dann dienen wir recht der Kirche und bringen sie zu Ehren, die in unsern Tagen von so Vielen verkannte, und von ihren eigenen Kindern angefeindete. Wir förderen dann die ächt katholische Mystik, nicht die bodenlose, die nicht auf dogmatisch-kirchlichem Lehrbegriff gegründete; — nicht die auf bloß subjektiven Gefühlen fußende, sondern die aus dem unerschöpflichen thesaurus Ecclesiae schöpfende, die wahre Frömmigkeit, wo Verstand und Gemüth, Vernunft und Wille gleichmäßig in Anspruch genommen, und der *ganze* Mensch herangebildet wird zur Gottähnlichkeit durch Christus im heiligen Geiste. Und während wir so segenreich wirken nach Innen, können wir zugleich nach Außen hin die h. Kirche vertreten, verbreiten das Reich der ewigen Wahrheit, und so viel an uns ist, die Zeit anbahnen, wo Ein Hirt sein wird, und Eine Heerde, können, ohne die Offensive ergreifen zu müssen, mit den viel schönern Waffen der Wahrheit und Liebe den von uns Getrennten die Rückkehr leichter machen, wenigstens den Redlichen unter denselben. Viele von ihnen hat leidenschaftloses Forschen dahin gebracht, daß sie die Eine wahre Kirche anerkennen, und ihr in den meisten Stücken Gerechtigkeit wiederfahren lassen; allein was hält Manche vom Eintritte in dieselbe noch ab? Ist es nicht das Vorurtheil, daß in der Kirche an das *Göttliche* sich zu viel *Menschliches* angesetzt? Daß manche geistlose Gebräuche in der Kirche seien, und der Geist von den zu vielen Formen niedergedrückt werde? — Viele der Zeitgenossen Luthers hatten aus den katholischen Formen den katholischen Geist fallen lassen, und von denen, die da saßen auf dem Stuhle Moyses kannten Viele ihn auch nicht; und das wurde den Reformatoren eine *äußere* Veranlassung wenigstens, die nach ausgefallenem Kerne unnütz gewordene Schale wegzuwerfen. Auch viele unserer protestantischen Zeitgenossen würden sich vielleicht beugen vor der Kirche, wenn sie in derselben unter allen katholischen Formen mehr den Geist des wahren Evangeliums hervortreten sähen. Wir, die wir unter ihnen leben und wirken, lasset uns auf die beschriebene Weise auch bei den kirchlichen Benediktionen durch Unterricht und erbauende Spendung beweisen, daß aller äußere Kult

in der Kirche viel bedeutend, daß er Geist und Leben sei, daß wenn auch die äußeren religiösen Formen in der Zeit entstanden, und ihr Gewand mit der Zeit veralten, und verändert werden kann; doch der ihnen zu Grunde liegende Gedanke ewig sei, und ein Ausfluß des für alle Zeiten in der Kirche waltenden heiligen Geistes. — Lasset uns, uns selbst, und die da drinnen sind, die Gläubigen, und die da draußen stehen, die Ungläubigen — bilden und verklären in und durch die Kirche: durch Förderung ächter Aufklärung über alles Kirchliche, durch gründliche Wissenschaft in der Kirche!

Der h. Augustinus über die Concupiszenz.

(Schluß.)

§. 7. Augustin sagt von der Concupiszenz aus, was sonst alle Welt nur von der Erbsünde glaubt; mithin muß ihm die Erbsünde selbst eben in der Concupiszenz bestehen — was er auch an einigen Stellen so gut wie mit ausdrücklichen Worten sagt.

Ist denn nun nach Augustin die Concupiszenz die Erbsünde? denn das zu ermitteln ist, wie aus dem kurzen Vorworte erhellet, der Zweck dieser §§. —

So viel ist aus mehreren der angeführten Stellen klar, daß Augustin das von der Concupiszenz aussagt, was sonst alle Welt von der Erbsünde glaubt. Betrachten wir z. B die in §. 3 angeführte Stelle aus lib. 2. de pecc. mer. et rem. cap. 4. Hiernach wird die Concupiszenz, das in den Gliedern dieses Leibes des Todes wohnende Gesetz der Sünde, mit den Kindern geboren, in den Getauften zwar von dem *Reatus* befreit, aber doch zum Kampfe zurückgelassen; die nichtgetauften Kinder innectirt sie als Schuldige, und zieht dieselben als Kinder des Zorns, auch wenn sie vor dem Gebrauche der Vernunft sterben, in die Verdammung. Sagt nicht hier Augustin in der Hauptsache von der Concupiszenz alles das aus, was sonst alle Welt nur von der Erbsünde glaubt? Und muß ihm dann nicht, wenn er anders denselben Glauben mit der ganzen Welt hatte, die Concupiszenz die Erbsünde sein? Eben so wenn Augustin in der im vorigen §. angeführten Stelle de pecc. orig. cap. 39 lehrt, das Geborenwerden würde dem Menschen nichts nützen, wenn nicht der Reatus der ihm angeerbten und angeborenen Concupiszenz durch das Sacrament der Wiedergeburt aufgelöset würde: was kann ihm dann die Concupiszenz anders als die Erbsünde selbst sein? Dasselbe gilt von vielen andern bisher angeführten Stellen; wie das Jedem auch nur bei oberflächlicher Betrachtung derselben

ben einleuchten wird. Es finden sich aber außerdem in den Werken des h. Augustinus noch andere Stellen, welche die Concupiszenz so gut wie mit dürren Worten als die Erbsünde hinstellen. Lib. 1. de pecc. mer. et rem. cap. 29: „Bonum ergo coniugii non est fervor concupiscentiae, sed quidam licitus et honestus illo fervore utendi modus, propagandae proli, non explendae libidini accommodatus. *Quod igitur in membris corporis mortis huius inobedienter movetur, totumque animum in se deiectum conatur attrahere, et neque cum mens voluerit exsurgit, neque cum mens voluerit conquiescit, hoc est malum peccati, in quo nascitur omnis homo.*“ Hiernach ist die Concupiszenz (denn offenbar steht hier die libido venerea als Theil für das Ganze) das Uebel der Sünde, worin jeder Mensch geboren wird: kann wohl die Erbsünde unzweideutiger in die Concupiszenz gesetzt werden? Selbst die Herausgeber der Werke des h. Augustin, die Mauriner, machen zu dieser Stelle die Randbemerkung: „Originale peccatum in libidine venerea statuere videtur.“ In der Stelle de pecc. orig. cap. 39, die im vorigen §. angeführt wurde, heißt die Concupiszenz das *Vitium originis*, welches sich auch in den Kindern der getauften Eltern befinde und dieselben zu Schuldigen (reos) mache, darum aber auch durch die Taufe abgewaschen werden müsse, wenn es den Kindern anders nützen soll, geboren zu sein. Lib. 1. de nupt. et concup. cap. 32. heißt es unmittelbar nach der im vorigen §. angeführten Stelle: „Ex quo enim Adam ex olea tali, in qua nec semen erat huiusmodi, unde amaritudo nasceretur oleastri, in oleastrum peccando conversus est; quia tam magnum peccatum fuit, ubi magna fieret in deterius mutatio naturae, totum genus humanum fecit oleastrum: ita ut, (quemadmodum nunc in ipsis videmus arboribus,) si quid inde in oleam gratia divina convertit, *ibi vitium primae nativitatis, quod erat originale peccatum de carnali concupiscentia traductum et adtractum, remittatur*, legatur, non imputetur; insit tamen, unde oleaster nascatur, nisi et ipse in oleam eadem gratia renascatur.“ Das Vitium primae nativitatis, was hier als die Erbsünde bezeichnet wird, ist aber nach dem Conterte und auch noch nach unzähligen andern Stellen eben die Concupiszenz. (Ueber das „originale peccatum de carnali concupiscentia traductum et adtractum“ im folg. §.). An andern Stellen nennt Augustin die Concupiszenz geradezu das Erbübel, malum originale. So z. B. lib. 3. cont. Iul. Pelag. cap. 21: „Ex ista et cum ista (scil. carnis concupiscentia) nascitur homo, bonum Dei opus, non sine malo, quod trahit origo generationis, et sanat gratia re-

generationis. Ac per hoc recte a me dictum est (lib. 1. de nupt. et conc. c. 1): *Ita nuptiarum bonum malo originali quod inde trahitur non potest accusari, sicut adulteriorum et fornicationum malum bono naturali quod inde nascitur non potest excusari.* Bonum enim naturale dixi, quod mecum ipse collaudas, *malum autem originale dixi, cuius (scil. concupiscentiae) motibus mecum repugnas, et cuius contra laudibus pugnas.* Non est malum, quod natus es, sed cum quo natus es, et contra quod spiritualiter dimicas, quia natus es." Cap. 22: „Quae cum ita sint, et coniugium bonum est in quantum coniugium est, et homo sive de coniugio, sive de adulterio nascatur, in quantum homo est, bonum est; quia in quantum homo est, opus Dei est; et tamen quia cum illo et ex illo malo generatur, quo bene pudicitia coniugalis utitur, necessarium illi est, ut ab eius mali nexu regeneratione solvatur. Quid ergo a me quaeris: *ubi sit originale malum, cum in te ipso verius tibi loquatur libido, contra quam pugnas, quam tu ipse, quando eam laudas?*" Und cap. 26 heißt es von der Concupiszenz: „Hoc *originali malo* etiam parentes illorum rei nati sunt, etsi ab hoc reatu renascendo sunt liberati." (Siehe die ganze Stelle in §. 6.). Man vergleiche auch noch lib. 6. cap. 5 u. 15.: welche Stellen mit Gewalt auf die Concupiszenz als die Erbsünde hinweisen. Lib. 1. oper. imperf. cont. Iul. Pelag. cap. 47. unterscheidet Augustin folgende drei Stücke von einander: „Aliud est peccatum (was er vorher erklärt als „voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere"), aliud poena peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati;" und sagt dann: „Originale peccatum nec ad illud pertinet quod primo loco posuimus, ubi est voluntas malum operandi, unde liberum est abstinere: alioquin non esset in parvulis, qui nondum voluntatis utuntur arbitrio; nec ad illud quod secundo commemoravimus: de peccato enim nunc agimus, non de poena quae non est peccatum, quamvis peccati merito subsequatur, quam quidem patiuntur et parvuli, quia inest eis corpus mortuum propter peccatum, non tamen mors corporis ipsa peccatum est, vel corporales quicunque cruciatus; sed pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati; quod inest quidem nascentibus *sed in eis crescentibus incipit apparere, quando est insipientibus necessaria sapientia, et mala concupiscentibus continentia;* origo tamen etiam huius peccati descendit a voluntate peccantis. Fuit enim Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt." Hiernach äußert sich die

Erbsünde in dem heranwachsenden Menschen als Concupiszenz und damit verbundene Unwissenheit in Sachen des Heils, also muß sie eben hierin, so scheint es wenigstens, bestehen. Doch will ich diese Stelle nicht den vorigen gleichstellen. Nehmen wir alles in diesem §. Gesagte zusammen: daß Augustinus von der Concupiszenz aussagt, was sonst alle Welt nur von der Erbsünde glaubt; daß er die Concupiszenz ausdrücklich das Erbübel *(malum originale)*, ja sogar das Uebel der Sünde, worin jeder Mensch geboren wird, nennt u. s. w.: dann können wir nicht mehr zweifeln, daß ihm eben in der Concupiszenz die Erbsünde bestehe. Auch muß ihm hierin die Erbsünde bestehen, weil er lib. 4. op. imp. cont. Iul. cap. 133 lehrt, daß einige Eltern die Erbsünde in den Kindern vergrößern, andere sie verringern: „Quidam parentes aggravant peccatum originale, quidam relevant; sed nemo tollit, nisi ille, de quo dictum est: Ecce qui tollit peccata mundi.“ Die Eltern können die Concupiszenz in sich verstärken, aber auch schwächen; und diese verstärkte oder geschwächte Concupiszenz geht in der Regel auch auf die Kinder über. Besteht daher die Erbsünde in der Concupiszenz, so begreifen wir wohl, wie die Eltern die Erbsünde in den Kindern vergrößern oder verringern können — sonst begreifen wir das nicht. Hierzu kommt noch der sehr wichtige Umstand, daß nach fast unzähligen Aeußerungen des h. Augustinus die Erbsünde in dem Kinde aus der Concupiszenz der Eltern, d. h. aus der höchsten Aufregung der Concupiszenz der Eltern bei seiner Erzeugung, stammt. Lib. 2. de pecc. mer. et rem. cap. 9: „Frustra itaque nonnulli etiam illud argumentantur, ut dicant: *Si peccator genuit peccatorem, ut parvulo eius reatus originalis peccati in baptismi acceptione solvatur; etiam iustus iustum gignere debuit.* Quasi ex hoc quisque carnaliter gignat quod iustus est, et non *ex hoc quod in membris eius concupiscentialiter movetur*, et ad usum propagandi lex peccati mentis lege convertitur. *Ex hoc ergo gignit quod adhuc vetustum trahit inter filios saeculi*, non ex hoc quod in novitatem promovit inter filios Dei *Filii* enim *seculi huius generant et generantur. Inde et quod nascitur tale est, quia et quod nascitur de carne, caro est.* Iusti autem non sunt nisi filii Dei. In quantum autem sunt filii Dei, carne non gignunt; quia spiritu et ipsi, non carne nati sunt. Sed ex hoc carne gignunt quicunque eorum gignunt, ex quo nondum in novitatem perfectum totas vetustatis reliquias commutarunt. *Unde quisquis filius de hoc parte nascitur vetusta et infirma, necesse est ut etiam ipse vetustus sit et infirmus;* idcirco oportet, ut etiam ipse in aliam generationem per remissionem pec-

cati spiritu renovetur. Quod si in eo non fit, nihil ei proderit pater iustus; spiritu enim iustus est, quo eum non genuit; si autem fit, nihil ei overit etiam pater iniustus: iste enim gratia spiritali in spem novitatis aeternae transitum fecit; ille autem mente carnali totus in vetustate permansit.“ Bestimmter als das hier geschieht, kann doch nicht gesagt werden, daß die Erbsünde in den Kindern aus der Concupiszenz der Eltern stamme. Dasselbe gilt von den folgenden Stellen*). De pecc. orig. cap. 37: „Clarum est igitur, hoc non esse nuptiis imputandum (nämlich die pruriens libido concubentium nach dem vorherg. Cap.), quod etsi non esset, nuptiae tamen essent: quarum bonum non aufertur isto malo, sed ab eis et hoc malum in usum vertitur bonum. Verum quia iam ista conditione mortaliam nunc simul aguntur concubitus et libido; eo fit, ut, cum libido reprehenditur, etiam nuptialis concubitus licitus et honestus reprehendi putetur ab eis, qui volunt discernere ista vel nesciunt. Nec adtendunt, illud esse nuptiarum bonum, unde gloriantur nuptiae, id est, proles, pudicitia, sacramentum; illud autem non esse nuptiarum, sed carnalis concupiscentiae malum, de quo erubescunt et nuptiae. Sed quia sine illo malo fieri non potest nuptiarum bonum, hoc est, propagatio filiorum; ubi ad huiusmodi opus venitur, secreta quaeruntur, arbitri removentur, filiorum quoque ipsorum, si iam inde aliqui nati sunt, cum per aetatem sentire ista iam coeperint, praesentia devitatur: atque ita nuptiae sinuntur exercere quod licet, ut non negligant occultare quod dedecet. *Hinc est quod infantes etiam qui peccare non possunt, non tamen sine peccati contagione nascuntur, non ex hoc quod licet, sed ex eo quod dedecet. Nam ex hoc quod licet, natura nascitur; ex illo quod dedecet vitium.*“ Nach lib. 1. de nupt. et concup. cap. 1 will Augustin in diesem Buche beweisen, daß das „*carnalis concupiscentiae malum, propter quod homo, qui per illam nascitur, trahit originale peccatum*“ zu unterscheiden sei von der „Bonitas nuptiarum.“ Eod. lib. cap. 24: „Cum venturum fuerit ad opus generandi, ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est, non libidinis. Qui certe ardor, sive sequatur, sive praeveniat voluntatem, non

*) Dagegen wollen Neologen unserer Tage, wie der Verfasser der bekannten Kölner Thesen und nach ihm „Pfarrer Schumacher, die entgegengesetzte Ansicht geltend machen: die Concupiszenz stamme aus der Erbsünde! Den h. Augustin haben diese wenigstens nicht auf ihrer Seite.

tamen nisi ipse quodam quasi suo imperio movet membra, quae moveri voluntate non possunt; atque ita indicat non imperantis famulum, sed inobedientis supplicium voluntatis, nec libero arbitrio, sed ille cebroso aliquo stimulo commovendum, et ideo pudendum. *Ex hac carnis concupiscentia*, quae licet in regeneratis iam non daputetur in peccatum, tamen naturae non accidit nisi de peccato: *ex hac, inquam, concupiscentia carnis tanquam filia peccati et, quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecunque nascitur proles, originali est obligata peccato*, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia virgo concepit: propterea quando nasci est in carne dignatus, sine peccato solus est natus*)." Vgl. auch lib. 4. cont. Iul. Pelag. cap. 4. lib. 5. cap. 15. lib. 1. oper. imperf. cap. 70. lib. 2. cap. 42. cap. 45. cap. 218. lib. 3. cap. 51. lib. 4. cap. 79. lib. 6. cap. 22. Schließlich noch eine Stelle aus dem letzten Capitel dieſes Werkes gegen den Julian, alſo eine Stelle, die er nicht lange vor ſeinem Tode niederſchrieb: „Haec igitur concupiscentia, utique mala, qua caro concupiscit adversus spiritum, nondum erat ante primi hominis illud grande peccatum; sed tunc esse coepit, *naturamque humanam tanquam in traduce vitiavit, unde trahit originale peccatum.* Cum illa quippe omnis homo nascitur; nec huius concupiscentiae reatus, nisi in renascentibus solvitur, ut eo post absolutionem non inquiretur, nisi qui ei ad perpetrandum opus malum, spiritu adversus eam vel non concupiscente, vel non fortius concupiscente, consentit." — Wenn nun aber die Erbſünde des Kindes aus der Concupiszenz der Eltern ſtammt, d. h. wenn das Kind deßwegen mit der Erbſünde behaftet iſt, weil es von den Eltern im Zuſtande der höchſten Aufregung der unordentlichen Sinnlichkeit erzeugt wird: kann denn, frage ich, die Erbſünde ſelbſt dann wohl in etwas Anderm beſtehen als eben in der Concupiszenz? Oder kann dieſe Weiſe der

*) Daß Chriſtus, weil allein ohne Concupiszenz empfangen, auch allein von der Erbſünde (wie überhaupt von aller Sünde) frei geweſen ſei, lehrt Auguſtin noch an vielen andern Stellen. Z. B. lib. 2. de pecc. mer. et rem. c. 25 et 36; lib. 2. cont. Iul. Pel. c. 2 et 9; lib. 3. c. 18; lib. 5. c. 15. An dieſer letzten Stelle heißt es unter andern: „Quod autem adtinet ad peccati originalis in omnes homines transitum, quoniam per concupiscentiam carnis transit, *transire in eam carnem non potuit, quam non per illam Virgo concepit* . . . . Caro itaque Christi mortalitatem de mortalitate materni corporis traxit, quia mortale eius corpus invenit; *contagium vero peccati originalis non traxit, quia concumbentis concupiscentiam non invenit.*" Vgl. auch noch lib. 1. oper. imperf. cont. Iul. cap. 66. lib. 2. cap. 56. lib. 4. cap. 121.

Erzeugung des Kindes, wenn sie anders die Fortpflanzung eines Uebels beweisen soll, kann sie die Fortpflanzung eines andern Uebels beweisen als des einzigen in ihr vorhandenen Uebels, d. h. der unordentlichen, wider die Vernunft empörten und den (von aller Gnade entblößten) Menschen überwältigenden Sinnlichkeit? Ich meine daher, wenn Etwas in den Schriften des h. Augustin mit Gewißheit zu erkennen sei, dann sei es das, daß ihm die Erbsünde in der durch Adams erste Sünde unordentlich gewordenen und auf alle dessen natürliche Nachkommen, forterbenden unordentlichen Sinnlichkeit bestehe.

§. 8. Ueber Augustin's *„Omnes in Adam (in lumbis Adam) fuerunt, quando peccavit."*

Augustin bedient sich öfter, wenn er von der Fortpflanzung der Erbsünde spricht und um diese Fortpflanzung einigermaßen begreiflich oder doch vorstellbar zu machen, der Phrase: „Omnes in Adam sive in lumbis Adam fuerunt, quando peccavit." Man hat diese Phrase bald so, bald anders aufgefaßt. Nach Einigen soll Augustin eine Präexistens aller menschlichen Seelen, die in Adam eingeschlossen gewesen, lehren; nach Andern soll er wenigstens das sogenannte Decretum Dei alligativum zu Grunde haben. Wir werden aber über den Sinn jener Phrase gewiß von dem h. Lehrer selbst den sichersten Aufschluß erhalten, wenn er sich anders darüber in seinen Schriften erklärt hat. Nun finden sich aber nicht wenige Stellen in seinen Werken, worin er sich so erklärt, daß kein Zweifel mehr darüber bleiben kann, was er mit jener Phrase hat sagen wollen. Lib. 1. operis imperf. cont. Iul. cap. 48: „Non est magnum quod vides, non habere parvulos propriam voluntatem ad eligendum bonum vel malum. Illud vellem videres, quod vidit qui scribens ad Hebraeos dixit, filium Israel Levi *in lumbis Abraham patris sui fuisse*, quando est ille decimatus (Hebr. 7, 9, 10), *et ideo etiam istum in illo fuisse decimatum.* Ad hoc si haberes oculum christianum, fide cerneres, si intelligentia non valeres, *in lumbis Adam fuisse omnes qui ex illo fuerant per concupiscentiam carnis orituri*, quam post peccatum, quo illi sua nuditas nuntiata est, sensit, adspexit, erubuit, operuit." Hiernach sind alle Menschen auf ähnliche Weise in den Lenden Adams gewesen, wie Levi, der Sohn Jakobs, in den Lenden Abrahams war; also nicht anders als weil sie von Adam abstammen. Sehr bestimmt äußert sich Augustin hierüber an folgenden Stellen. Lib. 5. operis imperf. cont. Iul. cap. 12: „A Deo non fit malum, quando fit de malo bonum. Malum est enim de peccato veniens originis vitium, cum quo nascitur

homo*); bonum est opus Dei, non sine malo, cuius mali reatus non innocentibus, ut dicis, sed reis imputatur; ut, quoniam nascendo tractum est, renascendo solvatur. *Sic enim fuerunt omnes ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est; quem admodum fuerunt Israelitae in lumbis Abrahae, quando decimatus est, et ideo sine illis decimatus non est.*" Eben weil alle Menschen von Adam abstammen, sind sie einmal, als nämlich noch Niemand von ihm erzeugt, dieser Eine Mensch gewesen. Lib. 3. de peccat. mer. et rem. cap. 7. heißt es nach Anführung der Stelle Röm. 5, 12: „Unde nec illud liquide dici potest, quod peccatum Adae etiam non peccantibus nocuit, cum scriptura dicat, *in quo omnes peccaverunt.* Nec sic dicuntur ista aliena peccata, tanquam omnino ad parvulos non pertinerent; si quidem *in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, ad huc omnes ille unus fuerunt;* sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed quidquid erat in futura propagine, vita unius hominis continebat." Lib. 2. de nupt. et concup. cap. 5: „Per unius illius (scil. Adam) voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, *quando omnes ille unus fuerunt*, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt .... Dico plane, propter delictum eos esse sub diabolo; ideo autem expertes non esse delicti, quia de illa commixtione sunt nati, quae sine pudenda libidine non potest etiam quod honestum est operari." Lib. 2. oper. imperf. cont. Iul. cap. 177: „*Si quis intemperantia sibi podagram faciat, eamque transmittat in filios, quod saepe contigit; nonne recte dicitur, in eos illud vitium de parente transiisse? Ipsos quoque hoc in parente fecisse, quoniam, quando ipse fecit, in illo fuerunt; ac sic ipsi atque ille adhuc unus fuerunt: fecerunt ergo, non actione hominum, sed ratione iam seminum. Quod ergo aliquotiens invenitur in corporis morbis, hoc in illo unius primi genitoris antiquo magnoque peccato, quo natura humana universa vitiata est, factum esse noverat,* qui lucidissima locutione, quam vos conamini tenebrare, dicebat: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt." Cap. 179: „Omnes ille unus fuerunt, quos fuerat seminaturus, id est, generaturus Adam. Ex illo ergo uno principaliter erant tracturi nascentes originale peccatum, qui genuit. Illa (scil. Eva)

*) Also die Erbsünde. De pecc. orig. cap. 39. nennt Augustin die Concupiszenz das Vitium originis; also ist ihm wieder die Concupiszenz die Erbsünde.

autem (qua coniuncta duo fuerunt) quod excepit concepit, peperitque posterior, quamvis peccaverit prior. Unde et sancta scriptura in lumbis patris Abraham dicit fuisse filios Levi, et in illo a sacerdote Melchisedech fuisse decimatos.“ Lib. 4. oper. imperf. cap. 104: „Poterat Ambrosius hoc intelligere, quod tu non potes, non hoc dici (nämlich: Fuit Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam, et omnes in illo perierunt — was Ambrosius lib. 7. in Luc. cap. 15. sagt) propter arbitrium singulorum, sed *propter originem seminis, unde omnes futuri erant: secundum quam originem omnes in illo uno erant, et hi omnes unus ille erant, qui in se ipsis nulli adhuc erant . . . . . Omnes qui nondum nati nihil per proprias voluntates agere poterant boni vel mali, in uno potuerunt peccare, in quo per rationem seminis erant, quando ille propria voluntate peccatum illud grande peccavit, naturamque in seviliavit, mutavit, obnoxiavit humanam:* excepto uno homine, qui ex ipso quidem semine, non tamen seminali ratione procreatus est.“ Lib. 6. cap. 9: „*Peccato primi hominis humana natura vitiata est, etiam in posteris eius, qui ratione seminali in illo erant, quando in illa grandi praevaricatione peccavit.*“ Lib. 2. de nupt. et concup. cap. 8: „Neque hoc ideo dixerim, quod alius putandus sit praeter summum et verum Deum, vel humani seminis vel ipsius hominis creator ex semine; sed hoc tranquilla de homine obedientia membrorum ad nutum voluntatis exisset, si peccatum non praecessisset. Neque nunc agitur *de natura seminis sed de vitio.* Illa quippe habet auctorem Deum, *ex isto autem trahitur originale peccatum* . . . . Natura in Adam vitiata, sic per omnes iam naturaliter cucurrit et currit, ut ab hac perditione non liberet, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.“ Aus diesen Aeußerungen des h. Lehrers erhellen folgende Stücke:

1) Alle Menschen, welche auf natürlichem Wege von Adam abstammen, sind in dem Sinne in Adam oder in dessen Lenden gewesen, weil sie eben von ihm abstammen und ihr Dasein von ihm haben — ratione seminis sive ratione seminali sind sie in Adam gewesen, wie sich Augustin ausdrückt. Aus seinem Samen stammt das ganze Menschengeschlecht und ist in dieser Beziehung mit ihm einmal Ein Mensch, unus homo, gewesen.

2) Dieser Same Adams, woraus das ganze Menschengeschlecht stammt, ist durch Adams Sünde der Uebertretung im Paradiese verderbt, semen vitiatum; und dieser verderbte Same erbt auf alle dessen natürliche Nachkommen fort.

3) Aus dem Verderbniß dieses Samens (ex seminis

vitio) stammt die Erbsünde, womit alle Menschen behaftet sind. Es ist klar, daß, wenn die Erbsünde, womit alle Menschen behaftet sind, aus dem durch Adams Sünde verderbten Samen stammt, dieselbe unmöglich in etwas Anderm bestehen kann als in der prava concupiscentia: denn der verderbte Same, woraus der Mensch gebildet wird, kann doch offenbar nur eine Disharmonie unter dem Zwecke setzenden Vermögen desselben begründen, so nämlich, daß schon von Anbeginn an die Anlage zu einem Mißverhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit in ihm vorhanden ist, welche Anlage sich mit der Zeit ausbildet. Und worin anders besteht dann die Erbsünde als eben wieder in der Concupiszenz?

4) Wegen ihrer Abstammung aus Adams verderbtem Samen haben alle dessen natürliche Nachkommen mit ihm gesündigt, als derselbe das ihm von Gott gegebene Verbot übertrat: „In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt“ (oben). Es verhält sich hiermit, wie mit den podagrisch geborenen Kindern eines durch seine Ausschweifungen podagrisch gewordenen Vaters: sie haben mit dem Vater gesündigt, non actione hominum, sed ratione seminum — wie Augustin sagt. Gerade so versteht auch Cyprian (epist. 64. ad Fid.) die Stelle Pauli: „In quo omnes peccaverunt.“ Lib. 1. oper. imperf. cont. Iul. cap. 106: „Secundum Adam carnaliter nati contrahunt mortis antiquae prima nativitate contagium. Ecce verbis usus sum Poeni episcopi *Cypriani* . . . . . Sicut enim Paulus Apostolus dixit, Per unum hominem et (Rom. 5, 12): ita et *Cyprianus* episcopus, intellector huius Apostoli, confessus est, *secundum Adam carnaliter notos contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere.*“ Und cap. 109 heißt es auch von Ambrosius (lib. 1. de poenit. c. 2): „Ut Catholicus intellexit Apostolum (nämlich Röm. 5, 12), eumque intelligens ait, omnes sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est.“ Nach Augustinus, Cyprian und Ambrosius haben demnach die Theologen sehr Unrecht, welche sich zum Beweise, daß der Wille der Nachkommen Adams an dessen Sünde irgend einen Antheil habe, auf das Paulinische „In quo omnes peccaverunt“ berufen. Vielmehr ist nach Augustin

5) die Erbsünde nur insofern freiwillig, voluntarium, als sie aus Adams sündigendem Willen entstanden ist. Lib. 4. oper. imp. cont. Iul. cap. 90: „Dicimus autem et nos, *non posse esse sine libera voluntate peccatum;* nec ideo tamen, ut dicis, nostrum dogma consumitur, cum asserimus esse originale peccatum: *quia ad hoc peccati genus ex libera voluntate perventum*

est, non eius propria qui nascitur, sed eius in quo omnes originaliter fuerant, quando communem naturam mala voluntate vitiavit. Non habent ergo parvuli tempore conceptus vel ortus sui peccandi voluntatem; sed ille tempore praevaricationis suae magnum illud peccatum libera voluntate commisit, a qua originalis peccati contagium sic humana natura contraxit, ut verissime diceret Sanctus: In iniquitatibus conceptus sum et." Cap. 91: „Aliud est sine voluntate libera peccatum esse non posse, quod et nos dicimus: *quia nec originale esse potuisset sine primi hominis libera voluntate;* et aliud est, quomodo ipse dixisti, *nisi in voluntate libera peccatum esse non posse*, quod non concedimus. *Originale namque peccatum non est in voluntate nascentis; sed neque in ipsa est voluntate primi hominis, quamvis sine ipsa esse non posset.*" Beides ist so von einander verschieden, als verschieden von einander die Sätze sind: „Sine igne carbones esse non possunt;" und: „Nisi in igne carbones esse non possunt (ibid.)." Vgl. auch cap. 95. Nichts desto weniger ist die Erbsünde doch auch unsere Sünde. Lib. 3. de peccat. mer. et rem. cap. 7: „Nec sic dicuntur ista aliena peccata, tanquam omnino ad parvulos non pertineant: si quidem in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerant; sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed quidquid erat in futura propagine, vita unius hominis continebat." Cap. 8: „*Nulla* inquiunt (die Pelagianer), *ratione conceditur, ut Deus, qui propria peccata remittit, imputet aliena.* Remittit, sed spiritu regeneratis, non carne generatis; *imputat vero non iam aliena, sed propria. Aliena quippe erant, quando hi qui ea propagata portarent, nondum erant; nunc vero carnali generatione iam eorum sunt, quibus nondum spiritali regeneratione dimissa sunt.*" Lib. 1. oper. imp. cont. Iul. cap. 48: „Fuit, inquit (Ambros. lib. 7 in Luc. c. 15), Adam, et in illo fuimus omnes; perlit Adam, et in illo omnes perierunt. Sed peccatis, inquis, alienis non utique perire debuerunt. *Aliena sunt, sed paterna sunt; ac per hoc iure seminationis atque germinationis et nostra sunt.*" Lib. 2. cap. 163: „Inobedientia quidem unius hominis non absurde utique delictum dicitur *alienum*, quia nondum nati nondum egeramus aliquid proprium, sive bonum, sive malum; sed *quia in illo qui hoc egit, quando id egit, omnes eramus, tantumque fuit ac tale delictum, ut eo natura universa vitiaretur humana* — quod satis indicat etiam ipsa generis humani tam manifesta miseria — *hoc delictum alienum obnoxia successione fit nostrum.*" Lib. 3. cap. 25: „Peccata originalia

non eadem causa aliena sunt, qua nostra: aliena enim, quia non ea in sua vita quisque commisit; nostra vero, quia fuit Adam, et in illo fuimus omnes.“ Cf. Lib. 1. cap. 56: Nach diesen und andern ähnlichen Stellen ist die Sünde der Uebertretung Adams auch unsere Sünde ratione seminis, woraus wir von ihm abstammen, und wodurch wir einmal gleichsam Ein Mensch mit ihm gewesen sind; und die aus Adams Uebertretungssünde entsprungene Erbsünde ist unsere Sünde, weil diese wirklich uns inhärirt — per contagium nämlich, nicht per arbitrium, wie Augustin lib. 4. op. imp. c. Iul. cap. 98 sagt. —

Das Einzige, worüber Augustin in Ungewißheit sich befindet, und worüber er daher auch nicht entscheiden will, ist, ob von Adam alle Menschen dem Leibe und der Seele nach abstammen, oder ob sie bloß dem Leibe nach von Adam abstammen und die Seele unmittelbar von Gott erhalten; und ob also das Erbverderben sich durch den Leib und die Seele zugleich, oder bloß durch den Leib fortpflanze. Zwar neigte er sich in früheren Zeiten seines Lebens, im Streite mit Hieronymus, so ziemlich entschieden zu der ersten Ansicht; allein später, in seinen Schriften gegen die Pelagianer, gesteht er seine Unwissenheit in dieser Sache und will sich gerne darüber belehren lassen, wo ihm Jemand eine gegründete Belehrung darüber ertheilen wolle. Lib. 2. de peccat. mer. et rem. cap. 36: „De *anima* vero, *utrum et ipsa eodem modo* (nämlich wie das caro) *propagata, reatu qui ei demittatur obstricta sit:* (neque enim possumus dicere, solam carnem parvuli, non etiam animam indigere Salvatoris et Redemtoris auxilio, alienamque ab ea esse gratiarum actione, quae in Psalmis est, ubi legimus et dicimus — folgt Psalm. 102, 2. —): *an etiam non propagata, eo ipso quo carni peccati aggravanda miscetur, iam ipsius peccati remissione et sua redemtione opus habeat;* etc. . . . .“ darüber meint Augustin, solle man nicht so leicht entscheiden. Lib. 5. cont. Iul. Pel. cap. 4: „Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur, renascendo emandetur: *profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, utri occulta iustitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio.* Hoc tamen scio, id horum esse verum, quod fides vera, antiqua, catholica, qua creditur et asseritur originale peccatum, non esse convicerit falsum.“ Eben so lib. 4. op. imperf. cont. Iul. cap. 104 und noch an vielen andern Stellen. Worin besteht denn nun aber das Verderben des Fleisches und des Geistes und damit die Erbsünde (mag das Fleisch und

der Geist (die Seele) zugleich von Adam abstammen, oder mag bloß das Fleisch von Adam (überhaupt von den Eltern) abstammen und dann in diesem die Seele, wie die Flüssigkeit in einem unreinen Gefäße, verderbt werden)? So viel wir durch die Erfahrung wissen: einzig in dem Mißverhältnisse des Fleisches und Geistes, in dem Widerstreite jenes wider diesen = in der prava concupiscentia. Und so spricht also auch das wieder dafür, daß nach dem h. Augustin die Erbsünde in der Concupiszenz bestehe.

§. 9. Wie die Befreiung des Menschen von der Erbsünde zu Stande komme. Neue Bestätigung jener Folgerung.

Von großer Wichtigkeit ist noch, wie sich Augustin die Befreiung des Menschen von der Erbsünde durch die Gnade Jesu Christi (die Taufgnade) denkt. Hören wir ihn selbst. Lib. de gratia et libero arbitr. cap. 14: „Sed cum fuerint convicti, non defensores, sed inflatores et praecipitatores liberi arbitrii (nämlich die Pelagianer), quia neque scientia divinae legis, neque natura, neque sola remissio peccatorum est illa gratia, quae per Iesum Christum Dominum nostrum datur, *sed ipsa facit ut lex impleatur, ut natura liberetur, ne peccatum dominetur:* Cum ergo in his convicti. fuerint, ad hoc se convertunt, ut quocunque modo conentur ostendere, gratiam Dei secundum merita nostra dari.“ Hiernach wird der Mensch in der Weise von der Erbsünde befreit, daß ihm durch die (in der Taufe ertheilte) Gnade Jesu Christi die Herrschaft über die Sünde in ihm d. h. über die ihm angeerbte Concupiszenz verliehen und die Erfüllung des göttlichen Gesetzes möglich gemacht wird *). Kann dann aber die Erbsünde selbst wohl in etwas Anderm bestehen, als eben in der Concupiszenz? Dasselbe gilt von folgender Stelle. Lib. 1. op. imp. cont. Iul. cap. 108: „Ex isto haeretico sensu, quo dicitis non fieri per gratiam liberationem a peccato, nisi cum de praeterito accipitur venia; *non autem etiam ne dominetur peccatum, cum quisque a concupiscentia sua trahitur in eius assensum;* etiam sanctorum orationibus contradicitis.“ Aus beiden Stellen erhellet zugleich, daß die Gnade, welche dem Menschen die Herrschaft über die Concupiszenz und so dann die Erfüllung des göttlichen Gesetzes möglich macht, d. h. die Gnade, welche den Menschen von der Erbsünde befreit, die übernatürliche actuelle Gnade ist, deren Verleihung

*) So verstehen den h. Augustin auch Petrus Lombardus, der h. Bonaventura (sieh oben in §. 5.) und Estius in lib. 2. sent. dist. 31. §. 3. dist. 32. §. 2.

aber eine Wirkung der göttlichen Huld und Liebe ist, die durch die Sünde verloren, aber durch Christum uns wieder erworben wurde.

Dasselbe lehren die in §. 3 vorgekommenen Stellen, worin es heißt, daß der Reatus der Concupiszenz, als worin ja offenbar dem h. Augustin die Erbsünde besteht, durch die Gnade aufgelöset werde. — Aber wie verhält es sich denn in dieser Hinsicht mit der Befreiung der unmündigen Kinder von der Erbsünde? In diesen ist der Kampf des Fleisches und Geistes und die unvermeidliche Herrschaft des ersten noch nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Anlage vorhanden; aber schon wegen dieser Anlage sind sie nothwendig ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens: oder wie könnte ein Vernunftwesen, was von Geburt aus die Anlage zu einer Gott mißfälligen Verfassung in sich trägt, und worin sich diese Anlage später, ihm unvermeidlich, zur wirklichen Sündhaftigkeit entwickelt — wie könnte ein solches Vernunftwesen Gott gefallen? Hier können wir uns nun die Befreiung von der Erbsünde nicht wohl anders als so denken: Gott wendet den unmündigen Kindern um der Verdienste Jesu Christi willen, sein Wohlwollen, welches sie um ihrer physisch- und moralischgeistigen Beschaffenheit willen nicht haben, wieder zu mit dem feststehenden Willen, denselben mit der Zeit alle zur Ueberwindung ihrer sündhaften Natur (der Concupiszenz) erforderliche (actuelle) Gnade zu verleihen. Die unmündigen Kinder wachsen hierdurch als Wesen heran, welche fähig sind, die Concupiszenz in sich zu überwinden und dem Gesetze des Geistes gemäß zu leben; und als solche Wesen sind sie wieder Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens, wogegen sie früher, weil ohnmächtig zum Guten und ganz dem Gesetze des Fleisches unterworfen, Gott nur mißfallen konnten. Der h. Augustin sagt zwar, soviel ich wenigstens weiß, nirgendwo ausdrücklich, daß die Befreiung der unmündigen Kinder von der Erbsünde in der eben angegebenen Weise zu Stande komme; allein da er die Erwachsenen in der vorhin angegebenen Weise von der Erbsünde befreit werden läßt, so muß er auch nothwendig die Unmündigen in derselben Weise, in wiefern das möglich ist, also in der so eben angegebenen Weise, von der Erbsünde befreit werden lassen.

Dem Gesagten zufolge ist die Gnade, wodurch der Mensch von der Erbsünde befreit und also gerechtfertigt wird, d. h. die gratia sanctificans vel iustificans — diese Gnade ist kein habitus animo infusus atque inhaerens; sondern sie ist die um Jesu Christi willen in Gott befindliche Liebe gegen den Erbsünder, woraus demselben nicht bloß Erlassung der Erbsünde,

(= die Solvirung des Reatus der Erbsünde, wie Augustin sich ausdrückt), sondern auch aller zur Ueberwindung seiner sündhaften Natur und zur Vollbringung gottgefälliger Handlungen erforderlicher actueller Gnadenbestand zufließt. Daß dieser Begriff von der heiligmachenden Gnade ohne allen Verstoß wider die katholische Glaubenslehre festgehalten und vertheidigt werden könne, habe ich zwar bereits im 25. Hefte dieser Zeitschr. aus den ältern Theologen nachgewiesen. Indessen dürfte für Manche ein jetzt lebender Römischer Jesuit eine größere Autorität sein, als die alten Theologen, die sie ohnehin nur wenig oder gar nicht kennen. Es möge daher an dieser Stelle auch ein solcher auftreten und sprechen. Zu den Puncten in Betreff der heiligmachenden Gnade, worüber in den Schulen ohne Verstoß wider das Dogma gestritten wird (quae libere in scholis agitantur), rechnet Perrone, Praelect. theolog. volum. 5. pag. 229, auch den: „Utrum gratia (sanctificans scil.) *per modum habitus inhaereat animae iusti* vel potius sit ipsa *gratia actualis* quae iugiter influat in animam iusti eamque fecundam efficiat;“ und macht dann dazu folgende Note: „Cfr. Io. Morinum in *commentario historico de disciplina in administratione Sacr. Poenitentiae.* Antwerp. 1682. lib. 8. cap. 2. seqq. praesertim cap. 7. *ubi plurimos et celeberrimos refert Scholasticos, qui affirmant, per mille supra centum annos totam habituum infusorum doctrinam in Ecclesia latuisse. Profert praeterea Patres, qui ante illud tempus Sacramentorum effectum, hominis impii iustificationem, fidei operumque nostrorum meritum sine gratiae habitualis mentione explicarunt, nec commemorarunt nisi actualia auxilia gratiae, et opera hinc profecta. Ostendit nondum esse definitum, gratiam habitualem ad hos effectus esse necessariam; et nonnullos Doctores etiam nunc, istos effectus sine ea explicare.* Unius nobis satis sit, ex tot Scholasticis, quos *Morinus* adducit, verba proferre, nempe Barthol. *Medinae* O. P., qui in 1. 2. q. 110. a. 2. de tota doctrina ista sic scribit: „„„*Secunda conclusio. Non est certum secundum doctrinam fidei, quod gratia sit habitus infusus in anima inhaerens. Nam hoc non colligitur ex sacris literis, neque ex traditione ecclesiastica, neque ex definitionibus conciliorum.* Et concilium Trident. locis supra commemoratis, ut recte admonet doctissimus Pater *Soto* lib. 2. de Nat. et grat. c. 18. consulto abstinuit a nomine habitus, sed tantum definivit hominem iustificari per iustitiam diffusam in cordibus nostris, quae illi inhaereat.“ Et paulo post in solutione obiectionis: „Illud etiam advertendum, quod illa iustitia interior et inhaerens, et illa mutatio voluntatis, qua peccator ex pravo fit re-

ctus, potest fieri duobus modis. Uno modo per infusionem alicuius qualitatis supernaturalis in animam: alio modo potest fieri a Deo sine infusione alicuius qualitatis permanentis, sed per *per solam actualem motionem* divini auxilii, quod auxilium sua efficacia convertit animum hominis a pravitate ad rectitudinem (was übrigens zunächst nur von dem Erwachsenen gilt, den auch das Concilium Trid. in den betreffenden Capiteln immer im Auge hat). *Utrum vero Deus efficiat hanc interiorem renovationem per aliquam qualitatem permanentem et infusam, vel potius per solam motionem actualis auxilii divini, Concilium Tridentinum non definit. Non enim illa quaestio pertinebat ad id quod erat propositum in concilio.*" Cfr. etiam Vasquez in 1. 2. Dist. 187. cap. 2. totam et longam disputationem 203. disput. 210. cap. 8. Disp. 196. c. 3. n. 11. seqq. n. 15. Disp. 211. cap. 3. n. 17. Disp. 218. cap. 3. n. 15. Disp. 219. cap. 1. n. 3. 4. In fert. par. ar. 2. Dub. 3. n. 17. *Haec adnotare volui*, **ne minus periti in rebus theologicis decipiantur permiscentes cum articulis fidei quaestiones mere scholasticas, atque ita traducant tanquam haereticam aut erroneam eorum doctrinam, qui nullam agnoscunt distinctionem inter gratiam habitualem et actualem*). Quod sane de fide non est.**"

Möge sich die Kath. K.-Z. des H. Hönnighaus diese Belehrung von Perrone merken (sie hat sich ja bereit erklärt, eine gründliche Belehrung, die ihr geboten werde, annehmen zu wollen — und gegen die Belehrung eines Römischen Jesuiten wird sie hoffentlich nichts einzuwenden haben), und aufhören eine theologische Ansicht zu verdächtigen, die nach Perrone weder ketzerisch noch irrig ist ....

§. 10. Die Gleichnisse, deren sich Augustin bedient, um die Fortpflanzung der Erbsünde von den getauften Eltern auf deren Kinder anschaulich zu machen. Schluß.

Zum Schlusse will ich noch die Gleichnisse anführen, wodurch Augustin die Fortpflanzung der Erbsünde von den getauften Eltern auf deren Kinder zu veranschaulichen sucht. Diese Gleichnisse aber sind hergenommen von dem Beschnittenen, der einen Unbeschnittenen erzeugt; von dem Waizen, der

*) Nämlich inwiefern die Gnade in dem Menschen ist und wirkt. Inwiefern aber die Gnade etwas in Gott ist, nämlich dies Wohlwollen oder die Liebe Gottes, woraus alle aktuelle Gnade des Gerechten entspringt, unterscheiden wir allerdings die habituelle oder bleibende Gnade von der aktuellen.

zwar selbst von der Spreu gesäubert ist, woraus aber doch selbst wieder Waizen mit Spreu erwächst; von dem Samen des veredelten Weinstocks und veredelten Oelbaums, aus welchem wieder nur ein wilder Weinstock, ein wilder Oelbaum entsprießt. Lib. 3. de pecc. mer. et rem. cap. 8. fordert Augustin diejenigen, welche sich daran stoßen, wie die Sünde, von welcher die Eltern durch die Taufe gereinigt sind, auf deren Kinder übergehe, auf, zu erklären, „quomodo praeputium, quod per circumcisionem aufertur, maneat in eis, quos genuerint circumcisi; quomodo etiam palea, quae opere humano tanto diligentia separatur, maneat in fructu, qui de purgato tritico nascitur.“ Lib. 2. oper. imperf. cont. Iul. cap. 73: „*Circumcisus praeputiatum, traiiciens in illum, quo ipse iam caruit; sicut baptizatus in filium, quem generat carne, reatum tamen traiicit originis, quo absolutus est ipse.*“ Cfr. lib. 6. cont. Iul. Pel. cap. 7. Lib. 1. de nupt. et concup. cap. 19: „Sicut gignitur ex oleastri semine oleaster, *et ex oleae semine nonnisi oleaster*, cum inter oleastrum et oleam plurimum distet: *ita gignitur* et de carne peccatoris *et de carne iusti, uterque peccator*, quamvis inter peccatorem et iustum plurimum distet.“ Lib. 2. de nupt. et conc. cap. 34: „*Cuius rei mirabilis* (es ist Rede von der Fortpflanzung der Erbsünde von getauften Eltern auf deren Kinder) *mirabile Creator in oliva et oleastro produxit exemplum, ubi non solum ex oleastri, verum etiam ex olivae semine non nisi oleaster exoritur.*“ Und so noch an vielen andern Stellen, wie z. B. lib. 1. cont. duas epist. Pelag. cap. 6. lib. 6. cont. Iul. Pel. cap. 6. Doch wird die Fortpflanzung der Erbsünde auch auf die Kinder der getauften Eltern durch diese Gleichnisse nicht näher erklärt; die Erklärung dieser Erscheinung (in wiefern dieselbe einer näheren Erklärung fähig ist) liegt vielmehr in den §§. 6. 7. 8 und 9. Nach §. 6. nämlich werden mit dem Reatus der Concupiszenz auch die Kinder getaufter und darum von diesem Reatus befreiter Eltern geboren: weil die Eltern sie nicht ex novitate spiritus, sondern ex vetustate carnis erzeugen. Da nun den andern §§. zufolge in der Concupiszenz die Erbsünde besteht: so ist ja sehr begreiflich, daß die Kinder auch der getauften Eltern mit der Erbsünde behaftet sind und von derselben durch die Taufe befreit zu werden nöthig haben. —

Ich glaube hiermit aus den Schriften des h. Augustinus hinlänglich nachgewiesen zu haben, dass diesem grossen Kirchenlehrer die Erbsünde in nichts Anderm bestehe als in der aus Adams Sünde der Uebertretung entsprungenen und auf alle dessen natürliche Nachkommen forterbenden Concupiszenz.

Zum Ueberflusse will ich noch hinzu bemerken, daß dieser Ansicht über Augustin's Lehre von der Erbsünde auch Petrus Lombardus mit Bonaventura und vielen andern Scholastikern, die Confutatoren der Augsburger Confession, und später Estius mit mehreren andern Theologen gewesen sind. Was man gegen die Lehre des h. Augustin von der Erbsünde einwenden kann und wirklich hin und wieder eingewendet hat, habe ich in dieser Zeitschrift (4. 18 und 29. H.) so ausführlich gewürdigt und, wie ich glaube, auch so widerlegt, daß ich es für überflüssig halten muß, noch ein weiteres Wort darüber zu sagen.

Rosenbaum.

Ueber das Verdienst des Glaubens und dessen Verhältniss zur philosophischen und christlichen Moral.

Die nachfolgenden Blätter haben die Aufgabe, die Frage zu untersuchen „ob der Glaube, welcher eine Begründung dessen ist, was nicht geschaut wird, Verdienst habe, und welcher Art es sei; demnach soll ermittelt werden, welchen Werth die Moral habe, welche über diesen Glauben aufgebauet ist, und dann soll die Harmonie zwischen der Philosophie und der christlichen Moral nachgewiesen werden. Diese Aufgabe zerfällt in zwei Theile, in einen philosophischen und in einen positiven. Der erste Theil enthält 2 Abschnitte. 1) Ob und welches Verdienst der Glaube habe, welcher, u. und 2) welchen Werth die Moral habe, welche über demselben aufgebauet ist. — Der positive Theil wird an seinem Orte seine Gliederung und Theilung finden.

Wenn hier eine Lösung dieser Frage hier gegeben wird, so geschieht dies nicht, als sei der Verfasser der Meinung, er habe die Frage wirklich allseitig und der Würde des Gegenstandes entsprechend gelöst. Niemand ist weiter von dieser Idee, als der Verfasser selbst entfernt geblieben. Doch glaubt man ohne die Gränzen der Bescheidenheit zu überschreiten, annehmen zu dürfen, daß Manches in diesem unvollendeten Aufsatze gesagt worden, was der Beachtung unserer Leser nicht unwürdig ist. Der Natur der Sache gemäß folgt zuerst der

reinphilosophische Theil.

Erster Abschnitt.

Die Entscheidung über das Verdienst des Glaubens hängt ab von der Natur des Glaubens; um also über das Verdienst desselben ent-

scheiden zu können, ist eine vorläufige Kenntniß seiner Natur erforderlich. Hierüber also zuerst.

Glaube im Allgemeinen bezeichnet nach dem Sprachgebrauche einen innern Zustand der Entschiedenheit über die Wirklichkeit erkannter Objecte*). Der Glaube, welcher die Bürgschaft des Uebersinnlichen ist, ist daher ein solcher Zustand der Entschiedenheit über die Wirklichkeit übersinnlicher Objecte, worein wir versetzt werden durch die Nöthigung eines geführten Beweises für die Wirklichkeit dieser Objecte. Ich frage: worein wir versetzt werden durch ꝛc. — denn Nothwendigkeit ist unsere Sicherheit, und über die Nothwendigkeit hinaus, gibt es für uns keine Sicherheit mehr. Jeder nicht durch die Nothwendigkeit gestützte, auf Willkühr gegründete d. h. durch Gefühl und Phantasie erzeugte Glaube ist seiner Natur nach höchst unsicher und gibt gar keine Bürgschaft. Daher hatte Macarius Eremita wohl Recht, wenn er in seiner Schrift de lege spirituali sagt: *Ὁ μη γιγνωσκων την ἀληθειαν, ὅτε ἀληθως πιστευειν δυναται· ἡ γαρ γνωσις κατα φυσιν προηγειται της πιστεως* qui veritatem non novit, nec etiam vere credere potest: cognitio enim fidem natura praecedit. Dasselbe deutet Origenes an in seinem Buche Contra Celsum lib. VI. pag. 284 wo es heißt: *Ἡ θεια σοφια, ἑτερα ὀυσα της πιστεως, πρωτον ἐστι των καλουμενων χαρισματων του θεου· και μετα ἐκεινην δευτερον, ἡ καλουμενη γνωσις· και τριτον ἡ πιστις.* Divina sapientia cum sit a fide diversa, primum locum inter Dei charismata, quae vocant, obtinet: secundum vero, quae vocatur cognitio: et tertium fides. Alle Wirklichkeit also, deren Bürgschaft der Glaube sein soll, muß uns aufgenöthigt werden, und das thut der Beweis, welcher ausgeht von einem für uns nothwendig Wahren oder Wirklichen, und dann nachweiset, entweder daß in dieser Wirklichkeit, die wir mit Nothwendigkeit haben, eine andere Wirklichkeit schon mit gehabt werde, oder daß diese nothwendige Wirklichkeit eine andere Wirklichkeit nach sich ziehe oder ihre Annahme fordere. Sobald diese Einsicht gewonnen ist, gibt der Verstand mit Nothwendigkeit seine Beistimmung zu der Wahrheit und Wirklichkeit dessen, worauf der Beweis geht; und er kann diese Beistimmung nicht zurückhalten. Der Beweis nöthigt also dem Verstande, welcher seine Gesetze hat, wornach er erkennen muß, durch Harmonie mit diesen Gesetzen seine Beistimmung ab, und mit dieser Beistimmung des Verstandes ist zugleich vorhanden eine Entschiedenheit über die Wirklichkeit des Be-

*) Wie Theodoretus sich ausdrückt: *Διαθεσις ἀναμφιβολος ταις ψυχαις των κεκτημενων ἐνιδευμενη* (insita credentium animis citra ambiguitatem aliquam dispositio) „ein in den Seelen der Besitzer haftender Zustand der Zweifellosigkeit."

wiesenen. Diese durch die Uebereinstimmung des Beweises mit den Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens uns abgenöthigte Beistimmung zu dem Beweise und einschließlich zu der Wahrheit und Wirklichkeit des Bewiesenen, und die der Beistimmung folgende Entschiedenheit sind zwar Erfordernisse zu dem Glauben, welcher die Bürgschaft des Uebersinnlichen ist, aber noch nicht dieser Glaube selbst. Sie sind die Grundlage, worüber er sich erhebt. Ohne Nothwendigkeit ist der Glaube Willkühr und nicht Bürgschaft. Die Nothwendigkeit für sich allein aber gibt dem Glauben nur die Beschaffenheit, daß er wohl Bürgschaft für die Wirlichkeit dessen, worauf er geht, sein kann, und objectiv auch wirklich ist; daß er es auch in einem bestimmten Falle wirklich sei d. h. daß er es auch subjectiv sei, dazu ist noch erforderlich, daß jene Beistimmung und Entschiedenheit belebt werden, daß sie den Menschen gleichsam umschließen, oder mit andern Worten, daß der Mensch sich diesem Glauben völlig ergebe, sich in denselben gleichsam hinein versetze. Von diesem Glauben spricht Clem. Alex. wo er sagt *Μαθεσις γοῦν και το πειθεσθαι ταις ἐντολαις · ὁ ἐστι πιστευων θεω.* Disciplina ergo, et parere praeceptis, quod est credere Deo. Stromat. lib. II. pag. 454 (Potter.) Auf dieser Stufe heißt der Glaube wirksamer Glaube; seine erste Wirkung ist, daß er dem Menschen, den er beherrscht, Bürgschaft leiste für die Wahrheit und Wirklichkeit dessen, worüber er sich verbreitet. Auf der vorigen Stufe, wo er sich noch nicht über die Nothwendigkeit erhebt, heißt er todt, weil er nichts wirkt. Der wirksame Glaube ist es daher, worüber wir Frage haben, und dessen Natur wir kennen lernen wollen.

Haben wir jenem Beweise, durch die Einrichtung unseres Verstandes und unserer Vernunft genöthigt, unsere Beistimmung gegeben, und sind wir dadurch in den Zustand der Entschiedenheit über die Wahrheit und Wirklichkeit des Bewiesenen versetzt, so steht der Geist stille vor diesen Wirklichkeiten, und es erfolgt im Zustande dieses Stillstandes oder der Besonnenheit ein Rückblick auf uns selbst, wodurch wir uns im Verhältnisse sehen zu den gefundenen, aber gleichsam noch in der Ferne liegenden Wirklichkeiten. Durch diese Wahrnehmung des Verhältnisses jener Objecte zu uns werden wir veranlaßt, die gefundenen Wirklichkeiten und ihr Verhältniß zu uns auf's Neue zu betrachten, um sie genauer kennen zu lernen und zu beherzigen, und darnach unser Verhalten gegen sie zu ordnen. Diese neue Zuwendung des Geistes zu den übersinnlichen Wirklichkeiten geschieht meistentheils im ausdrücklichen Widerspruche der Sinnlichkeit, welche immer genießen will, und nur an sinnlichen Gegenständen Genuß findet. Doch ist an dieser Stelle ihre Bekämpfung noch nicht sehr schwer, weil die Hemmung in der Verfolgung ihrer Zwecke, die sie

hier erleidet, momentan ist, und daher ihr Widerspruch keine vorzügliche Stärke hat. Ganz anders dagegen verhält es sich, wenn nach abermahliger Betrachtung und Entscheidung über das Sein jener Objecte an sich und in Beziehung auf uns die Vernunft auffordert zum kräftigen Entschlusse der gänzlichen, unbedingten und freien Hingebung an diese Wirklichkeiten. Da erhebt sich die unordentliche Sinnlichkeit in ihrer vollen Kraft, und hält von der einen Seite mit lebendigen Farben die scheinbar unübersteiglichen Schwierigkeiten, die die Ausführung jenes Entschlusses zu überwinden hätte, vor Augen. Insbesondere tritt hier das Gefühl der eigenen Ohnmacht hervor, und wir verzweifeln an der Möglichkeit, jemals jenen lebendigen Glauben heranzubringen; ja wir neigen zu dem Zweifel, ob es überhaupt für Menschen möglich sei, sich allein aus sich zu jenem Glauben zu erheben, und sinken dann in völlige Kraftlosigkeit und Unthätigkeit zurück. So ist es selbst bei dem sonst frommen Menschen. Dieser Glaube an die Möglichkeit des Sieges ist insbesondere dann schwer, wenn wir ihm öfter untreu geworden sind *). Daher enthält die Lehre des Christenthums, daß der Mensch, um zum Glauben zu gelangen, der unterstützenden Gnade Gottes bedürfe, für die Vernunft nicht nur nichts unglaubliches, sondern sie findet sie sehr annehmlich, wenn sie auch zu schwach ist, dieses wenn sie sich selbst überlassen ist, einzusehen. Von der andern Seite schildert die Sinnlichkeit die Masse der reizendsten Vergnügen, die dann alle entbehrt werden müßten auf das Lebhafteste. Wie sollte es auch anders sein, da jene dem gefaßten Entschlusse folgende Hingebung zunächst nichts anders ist, als eine Losreißung von allem Irdischen, und also eine Entsagung dessen, woran sich unsere sinnliche Natur einzig weidet? Gedachter Sturm der Sinnlichkeit kann nur dadurch gedämpft werden, daß wir auf alles sinnlich Angenehme, was mit jener Hingebung unverträglich ist, mit Freiheit verzichten, und jedes Unangenehme, was damit verbunden ist, zu übernehmen uns willig entschließen, d. h. daß wir uns lossagen von der Leitung der Sinnlichkeit, oder wie das Evangelium es ausdrückt: daß wir uns selbstverleugnen, und uns unbedingt hingeben an die Leitung der Vernunft. Freiheit ist demnach das Mittel, die widerstrebende Sinnlichkeit oder das unter sie Befaßte: sinnliche Vergnügungen, Leidenschaften, Vorurtheile u. s. w. zu überwältigen. Daß uns dieses Mittel zu Gebote stehe, davon sind wir gewiß; das unmittelbare Bewußtsein spricht uns ein Vermögen zu, uns, für das zu be-

*) Hier liegt der Grund, warum die späte Besserung so selten und so schwer ist; aber auch, daß der ganz verkommene Mensch, wenn er sich aus seiner Verkommenheit hervorarbeitet, viel öfterer ein Tugendheld wird, als ein anderer, der gleichsam auf der Mittelstraße zwischen Tugend und Laster wandelte.

stimmen, was die Vernunft fordert: die Freiheit. Und ist Freiheit ein Vermögen zu wollen, was die Vernunft fordert, so ist sie zuerst ein Vermögen nicht zu wollen, wozu die Sinnlichkeit reizt, im Widerspruche mit der Vernunft.

Haben wir uns denn nun durch Aufbietung unserer Freiheitskraft der Herrschaft der Sinnlichkeit entwunden und der Leitung der Vernunft ergeben, so entschließen wir uns durch sie geführt zur unbedingten gänzlichen Hingebung an die Wirklichkeiten, die sie fordert. Diesem Entschlusse folgt die Hingebung oder Weihung unseres Willens, und sonach aller unserer Kräfte an die übersinnlichen Wirklichkeiten. Hierdurch treten wir ein in eine übersinnliche wirkliche Welt, die den Sinnen unbekannt ist, die die Vernunft fordert, und deren Dasein der Glaube, oder wie Clemens Alexander ihn nennt: Zustimmung der frommen Gesinnung (θεοσεβειας συγκαταθεσις Lib. 2., pietatis assensionem p. 432. Stromatum) verbürgt, und leben in Vereinigung mit dem Uebersinnlichen. Die Wirklichkeiten, die uns früher im Zustande der Entschiedenheit, worein die durch den Beweis erzwungene Beistimmung des Verstandes uns versetzte, in weiter Ferne lagen, die umringen uns jetzt, erfüllen unsern Geist und beschäftigen ihn; denn in ihnen wohnt er, von ihnen geht er aus, und in sie kehrt er zurück. — Das ist der Glaube, welcher die Bürgschaft des Uebersinnlichen ist, seiner Natur nach. Fassen wir das durch die bisherige Erörterung darüber Gefundene kurz zusammen, so besteht er seiner Natur nach in einer freien Losreißung von dem Irdischen, in einer freien, unbedingten Hingebung an die von der Vernunft geforderten übersinnlichen Objecte, und in einem Wohnen unter diesen übersinnlichen Wirklichkeiten. Hiermit stimmt dem Wesen nach die Erklärung, welche der h. Basilius der Große vom Glauben an die Offenbarung Gottes gibt. Fides est eorum, quae audita sunt assentiens approbatio sine ulla haesitatione, cum plena animi persuasione de eorum veritate, quae Dei munere sunt praedicata. πιστις ἐστι συγκαταθεσις ἀδιακειτος των ἀκουσθεντων ἐν πληροφορια της ἀληθειας, των κηρυχθεντων θεου χαριτι.

Und insofern der Glaube auf Objecte geht, die erst in der Zukunft wirklich werden, ist die Erklärung, welche Clemens Alexandrinus Strom. L. II. c. 2. davon gibt sehr treffend, er nennt ihn dort προληψις ἑκουσιος, voluntaria anticipatio; per eam scilicet anticipamus et praevenimus, quae nondum sunt in rerum natura, wie Gentianus Hervetus diesen Ausdruck des Clemens erklärt. In demselben Cap. führt Clemens auch eine von frühern Lehrern gegebene Erklärung vom Glauben an, worin zugleich die Verschiedenheit zwischen diesem lebendigen Glauben und jenem todten, oder philosophi-

schen Glauben ausgedrückt ist; sie lautet: „ἄλλοι δε ἀφανους πραγματος ἕνωτικην συνκαταθεσιν ἀπεδωκαν ἐιναι την πιστιν · ὡσπερ ἀμελει την ἀποδειξιν, ἀγνοημενθ πραγματος φανεραν συνκαταθεσιν. Alii autem rei non apparentis *unientem* assensionem tradiderunt esse fidem: sicut demonstrationem rei, quae ignoratur, *evidentem* assensionem. Das *unientem assensionem* erklärt Hervet: sed quomodo assentitur? se uniens. Non potest enim assentiri animus, qui rei, cui assentitur, non uniatur, et ita coniungatur, ut cum ea sit unus. In hoc autem differt a fide demonstratio, quod rei, quae ignorabatur, aperta fiat demonstratio, et ita ei assentiamur: fides autem est certa quidem, sed non rei evidentis, nec evidens et aperta est assensio.“

§. 2.

Aus der jetzt erkannten Natur des Glaubens, welcher die Bürgschaft des Uebersinnlichen ist, wird sich durch eine weitere Betrachtung derselben das Verdienst dieses Glaubens, und welcher Art es sei ergeben, wenn wir uns nur noch den Begriff von Verdienst klar gemacht haben. Verdienst kommt her von verdienen, d. i. erwerben. Durch ein Wollen oder Handeln nach Vorschrift der Moral (denn Verdienst ist hier offenbar ein moralischer Begriff) erwirbt man sich der Natur der Sache nach Achtung und zunächst wenigstens auch nur Achtung. Achtung setzt eine Würde oder Werth voraus. Verdienst im moralischem Sinne heißt daher soviel als Würde, aber selbst erworbene, nicht anerschaffene, wie ebenfalls die Ableitung von Verdienst beweiset. Daß der Glaube Würde oder sittlichen Werth habe, müssen wir jetzt nachweisen.

Der Glaube besteht erkannter Maaßen in einer freien Losreißung von dem Irdischen in einer in die Leitung der Vernunft, und durch diese Hingebung an das Uebersinnliche, wohin die Vernunft führt.

Achten wir auf das, wovon wir uns losreißen, so ist dieses der Art, daß es vor der Vernunft gar keinen Werth hat. Es sind die Dinge der Erde und die Genüsse und Vergnügungen, die sie den Sinnen gewähren. Der Sinnenkitzel, den sie erregen, wenn sie zur Wahrnehmung gebracht werden, ist alles, was sie zu geben vermögen; und selbst dieser Sinnenreiz, der von ihnen ausgeht, schwindet, wo er kaum angefangen hatte, den Menschen zu ergötzen, dahin, oder verwandelt sich in das gerade Gegentheil. Daher eilet der Mensch, der sich durch ihre Schminke täuschen läßt, und sie Güter nennet, von dem einen zum andern, weil ihm jedes derselben seine Glückseligkeit zu begründen verheißt, und nachdem er es erjagt hat, ihm doch nichts verleihet, als eine kurz dauernde Betäubung, die eine erdrückende Leere im Gefolge hat. Hat er dann ihre ganze Reihe durchwandert, und gefunden, daß sie alle, die ihn anfangs so freund-

lich einluden, und ihn glücklich zu machen verhießen, zuletzt ihn betrogen und wohl gar zu seinem Unglücke mitwirkten, dann erstaunt er, und ruft aus, in seinem Mißmuthe: Eitelkeit über Eitelkeit, alles ist Eitelkeit. Das sind die Dinge, werthlos nach der Verehrer eignem Geständnisse, wovon der Gläubige, indem er an ihnen keinen Werth findet, sie als Hindernisse erkennt in der Erstrebung dessen, was die Vernunft von ihm fordert, sich losreißt und sie den Thieren, welchen die Natur den Trieb nach etwas Höherem, und die Vorstellung davon versagt hat, und den ihnen gleichen Menschen allein zu genießen überläßt. Der Gläubige also folgt nicht blind dem sinnlichen Eindrucke, der auf ihn gemacht wird, sondern fragt nach dem innern Werthe der Dinge, ehe er sich bestimmt, sie zu suchen und zu lieben, und weiset die zurück, an welchen er einen solchen Werth vermisset. Wegen dieses Benehmens hat die Vernunft an ihm ein Gefallen, und achtet ihn als einen klugen und weisen Mann. Sie achtet ihn zugleich als einen freien Mann. Der Gläubige widersteht dem, was seinen Willen zu ziehen strebt, und gibt sich selbst seine Bestimmung. Er gebraucht dazu seine Vernunft und Freiheit, wodurch Gott den Menschen so hoch über die andern Bewohner der Erde stellte, und macht sich durch diesen Gebrauch der Vernunft und Freiheit des hohen Vorzuges, dem der Schöpfer ihm bestimmte, würdig und theilhaft. Wie er sich im Gefühle der ihm anerschaffenen Würde über die Dinge der Erde erhebt, sie als seine Führer verschmähet, und sich selbst das Prinzip seines Wollens und Handelns ist, so gibt ihm auch die Vernunft eben wegen dieses Verfahrens einen Vorzug nicht nur vor den vernunftlosen Thieren, sondern auch vor den dem unvernünftigen Viehe ähnlich handelnden Menschen, ja sie erkennt ihm einen absoluten Werth zu. — Betrachten wir jetzt weiter, wie der Gläubige durch seinen Glauben nicht nur das Prinzip aller seiner Handlungen in der Außenwelt in sich trägt, sondern auch der Herr seiner selbst ist, insofern er sinnliches Wesen, so bekommen wir eine noch höhere Vorstellung von der Würde des Glaubens. In der Selbstbeherrschung entfaltet er erst eigentlich die in ihm wohnende Kraft, und stellt sich dadurch der Vernunft als höchst achtbar dar. Die Losreißung von dem Irdischen ist eine bleibende Verleugnung unserer sinnlichen Natur. Unsere sinnliche Natur hängt beständig dem Genusse nach, Genuß gewähren ihr aber einzig sinnliche Dinge. Daher verabscheuet sie jede Beschäftigung mit dem Uebersinnlichen als eine Störung ihres Genusses. Hier handelt es sich aber nicht um eine vorübergehende Beschäftigung mit übersinnlichen Dingen, sondern der Glaube ist eine gänzliche Hingebung an dieselben, um auf immer in ihnen zu wohnen. Auf diese Weise wird also der Sinnlichkeit durch die Annahme des Glaubens die Befriedigung,

ihrer meisten und angelegentlichsten Wünsche nicht auf einige Zeit bloß, sondern auf immer versagt. Doch ist dieses noch nicht die ganze Verleugnung, welche sich hier die Sinnlichkeit gefallen lassen muß; es ist noch eine andere da, die vielleicht noch schmerzhafter für sie ist, wenigstens liegt in ihr der Grund der häufigen Abfälle vom katholischen Christenthume. Ich meine die Verdemüthigung, welche der Glaube fordert. Die Wirklichkeiten, welchen sich der Gläubige ergibt, werden uns lediglich verbürgt durch die in der Natur der Vernunft gegründete Nothwendigkeit sie zu fordern. Hier ist kein Schauen, kein Begreifen möglich; und nicht selten scheinen die Sinne etwas ganz anderes zu verkündigen, als der Glaube lehrt. Um diesen Objecten nun doch noch eine ungezweifelte Beistimmung zu geben, müssen wir nothwendig die Schwäche unserer Sinne und die Eingeschränktheit unseres Erkenntnißvermögens anerkennen. Solche Anerkennung widerstreitet direct den Wünschen und dem Stolze der sinnlichen Natur des Menschen. Der Sinnenmensch will nichts annehmen, was er nicht schauet, und noch weniger, was er nicht begreift, oder wovon die Sinne das gerade Gegentheil zu bezeugen scheinen. Eine Zumuthung der Art sieht er an als eine Herabwürdigung und Beleidigung. Thorheit und Unfreiheit nennt er es, sich solchen Dingen zu ergeben. Die Darbringung jener Anerkennung ist also eine wahre Selbstverläugnung. Beides nun, jener Verlust der mannigfaltigen Vergnügungen, die Beraubung süßester Hoffnungen und diese Verdemüthigung bringt die Sinnlichkeit zur Verzweiflung und sie erhebt einen verzweiflungsvollen Kampf gegen die Vernunft. Diesen Kampf siegreich zu bestehen, ist die äußerste Kraftanstrengung nöthig, und ohne ein großes Maaß von Selbstmacht ist es unmöglich. Die häufigen Rückfälle, die seltenen Beispiele des Sieges, welche wir bei anderen finden, beweisen dieses zur Genüge, wenn wir auch der Erfahrung, die wir an uns selbst machen, nicht trauen wollten. Solche Kraftanstrengung gefällt der Vernunft ungemein, und hat sie auch an jeder Tapferkeit ein vorzügliches Gefallen, so reißt diese sie doch im hohen Grade zur Bewunderung hin. Diese Art von Tapferkeit . . . erfüllt uns mit der tiefsten Verehrung gegen den Mann, der sie uns zu erkennen gibt. — Liegt hierin z. B. nicht der Grund, warum wir in den Kinderjahren schon, wo uns zuerst der Cornelius Nepos in die Hand gegeben wurde, bei dem Leben Timoleons, des Corinthischen Feldherrn, mit dem lebendigsten Interesse verweilten, und aus Bewunderung gegen den Mann, der die ihm angebotene Krone von Syrakus ausschlug, nicht müde wurden, wieder und wieder zu lesen; dagegen das Leben des Alcibiades, ungeachtet der Reichhaltigkeit an den verschiedensten Ereignissen, der ausgezeichnetsten Tapferkeit gegen den Feind, der glänzendsten Geistesgaben, welche sich darin entwickeln,

doch mit stets abnehmendem Wohlgefallen durchliefen? Bei Alcibiades vermißten wir die Selbstbeherrschung, die wir bei Timoleon in so reichem Maaße fanden. Diese Beispiele bestätigen es, daß die Vernunft folglich ein unbedingtes Gefallen an Selbstbeherrschung hat; und daher hat der Glaube, der nie ohne Selbstbeherrschung ist, und diese hervorruft, auch aus diesen Gründen besondere Würde vor der Vernunft. Hiermit geht die Würde des Glaubens noch nicht zu Ende. Wir fanden in dem Vorhergehenden schon, daß Glaube nicht zu Stande kommen könne ohne Demuth, die nothwendige Grundlage desselben. Demuth, wahre Demuth und unter der Larve der Demuth einhergehende Hoffart oder Niederträchtigkeit, hat einen unverleugbaren Werth vor der Vernunft. Die Erfahrung lehrt es, und nach der Natur der Sache kann es nicht anders sein. Treffen wir einen wahrhaft demüthigen Mann, fühlen wir dagegen nicht in unserm Herzen eine unbestechliche Liebe und Hochachtung, und werden wir nicht unwillkührlich angezogen von dieser Eigenschaft? Als Beispiel mag uns ein Fall aus der Geschichte der neueren Zeit dienen. Bekanntlich verdankt unser Vaterland der Schlacht bei Leipzig die Befreiung vom fremden Joche; daher, und wegen des heroischen Muthes und Kraft, womit hier Hermanns Enkel für Deutschlands Freiheit fochten, gewährt die Lesung der Geschichte dieser Schlacht jedem, in dessen Adern deutsches Blut fließt, hohen Genuß, und es drängen sich Gefühle zu Gefühlen. Lesen wir dann aber die Begebenheit nach der Schlacht, wo jene drei Herrscher auf die Knie fielen, um Gott dem Allmächtigen für den verliehenen Sieg zu danken, so reißt diese uns doch so fort, erzeugt in uns so lebendige Gefühle, daß wir hierin ganz versenkt sind, und auf einige Augenblicke jedes andere Gefühl und Vorstellung aus unserm Geiste entschwunden ist. Was anders bemächtigt sich unser hier so sehr, erschüttert uns so gewaltig als die Demuth, welche diese gepriesenen Herrscher in jenem Augenblicke vor den Augen ihrer siegreichen Heere an den Tag legten? Nicht ihrer Macht erkannten sie den glücklichen und glorreichen Sieg zu, sondern Gott, der ihre Heere ermuthigte und stärkte. Diese ihre Gemüthsstimmung ist es, welche uns bis zur Thräne rührt, und wegen welcher wir sie preisen und bewundern. Ein Beweis, daß Demuth vor der Vernunft einen hohen Werth hat. So müssen wir schon urtheilen, wenn wir die Wirkung betrachten, welche sie hervorbringt, wenn wir sie in Beispielen vor uns sehen; wir begreifen aus der Natur der Demuth auch, daß es nicht anders sein könne. Ihrer Natur nach ist sie eine im Handeln ausgedrückte Wahrheitsliebe, und jeder Akt der Demuth ein der Wahrheit gegen die Anforderungen der Sinnlichkeit abgelegtes Zeugniß. Der Demüthige will nicht scheinen, was er nicht ist, und diesem Grundsatze gemäß

handelt er, wo er einen Akt der Demuth setzt. — Jetzt begreifen wir, wie uns die Demuth immer gefällt, und jetzt erscheint sie uns erst in ihrer wahren Würde, und durch sie der Glaube, dem sie so sehr eigen ist; denn Wahrheit, oder vielmehr die Kräfte, die wir durch die Wahrheit kennen lernen, hat durchweg, und wo sie die Demuth gebiert, immer ein unübersteigliches Interesse für die Vernunft. Wir achten und lieben sie, wie an unserm Freunde, so an unserm Feinde, und jeder der sie geflissentlich verletzt, ist uns verächtlich; woher sonst ist der Heuchler ein so großer Abscheu in unsern Augen, als weil er sich als einen Verächter der Wahrheit darstellt? Selbst der Bösewicht, der in allem seinem Handeln die Wahrheit mit Füßen tritt, kann sich nicht bis dahin über das Interesse für Wahrheit erheben, daß er den aufrichtigen wahrheitsliebenden Mann nicht hochschätzen müßte. Doch wozu soll ich länger beweisen, was jeder weiß und wovon jeder überzeugt ist: Wahrheit ist das heiligste Gut der Menschheit. Als solches achtet die Demuth sie, und daher hat der Glaube, der Beweis der im Herzen wohnenden Demuth, eine unauslöschliche Würde. Aus allem diesem leuchtet aber auch hervor, daß nur der Glaube Würde habe, der mit Nothwendigkeit anhebt oder der die Bürgschaft des Uebersinnlichen ist, und daß jeder andere Glaube im höchsten Grade verächtlich sei, weil er ursprünglich nur Stolz und Verachtung der Wahrheit oder Einfalt, kurz: Verkehrtheit des Herzens oder Beschränktheit des Kopfes zu seiner Grundlage hat. Dieses weitläufiger zu erörtern, liegt außer dem Umfange unserer Aufgabe.

Betrachten wir nun zuletzt noch den Glauben in dem, was er uns gibt und wozu uns der Glaube macht, so erscheint er uns in einer Würde und Erhabenheit, die alles Große was wir bisher an ihm fanden, weit übertrifft. In dieser Hinsicht ist aber erst dann eine Betrachtung möglich, wenn wir die übersinnlichen Objekte, von deren Sein und Wirklichkeit der Glaube uns Kunde gibt, vor uns gebracht haben. Sie sind: die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt; (denn die Sinne geben uns lediglich von Phänomenen ihrer äußern Gestalt und Form eine Vorstellung); der Unterschied zwischen Gut und Böse; die Menschenwürde; Recht und Pflicht; kluge, weise, sittlich gute und heilige Wollens-Maxime; das Dasein eines Gottes, als eines von Ewigkeit durch sich selbst existirenden Urhebers und Hervorbringers dieser Welt, begabt mit einer unendlichen Macht, unbegreiflichen Erkenntniß und Güte; als eines im höchsten Grade freien und heiligen Wesens; Unsterblichkeit; und endlich das Christenthum in seinem ganzen Umfange als Offenbarung und Werk Gottes.“

Da haben wir die übersinnlichen Objecte, wovon der Glaube uns Kunde gibt und die er uns verbürgt. Sie sind gerade die erha-

denken, die der Geist sich denken und wofür das Herz fühlen kann. Durch die Entschiedenheit über Gut und Böse, oder was dasselbe ist: über einen innern Werth der Dinge lernen wir einen Unterschied unter den Handlungen kennen; werden gewiß, daß einige unserer Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und Handlungen absoluten Werth haben, wovon das Thier weder etwas weiß noch ahnet. Das Thier verletzt und zerreißt, wenn es gereizt wird, seinen Feind und seinen Wohlthäter auf gleiche Weise, der Mensch kennt Dankbarkeit; dem Thiere sind Recht und Unrecht dasselbe, der Mensch kennt Gerechtigkeit als eine große Zierde. Durch die Gewißheit von der Wirklichkeit der Würde, die uns als Menschen eigen ist, und jener verschiedenen Handlungs-Maximen sind wir in den Stand gesetzt, nicht nur durch ein Wirken für übersinnliche Zwecke uns über uns selbst zu erheben, sofern wir bloß Sinnenwesen sind, sondern auch höhere Stufen der Vollkommenheit zu ersteigen, und alle unsere Thätigkeit auf einen höchsten übersinnlichen Zweck zu richten, uns also mit dem reinen Geiste auf eine Höhe der Vollkommenheit zu versetzen. Ferner zeigt uns der Glaube in dem heiligen Handeln den Weg, dem Strome der Zeit und der Vernichtung, der alles Uebrige in der Natur unterworfen ist, zu entrinnen und uns ein ewiges Dasein zu erkämpfen; er lehrt uns, daß Unsterblichkeit unsere Bestimmung sei. Da der Glaube nun weiterhin auch noch eine Hingebung unsers Willens an das Gute, an die Menschenwürde, an die heilige Wollens-Maxime und an Unsterblichkeit, kurz: an das, was innern Werth hat, in sich schließt, so lebt unser Geist durch den Glauben in einer übersinnlichen Welt. Sollen wir nun noch fragen, ob der Glaube Würde gebe; der Glaube, der uns zu Mitbürgern einer übersinnlichen Welt macht? Und doch ist dieses nur noch das Geringere, was der Glaube gibt; er bringt uns auch in Verbindung mit Gott, dem Urbilde aller Vollkommenheit. Durch den Glauben leben wir vereinigt mit dem Schöpfer und Herrn des Weltalls; auf ihn gerichtet sind unsere Gedanken (wie Theodoret sagt: fides est in id, quod vere est defixa cogitatio), an der Natur bewundern wir seine Macht, Erkenntniß und Güte, in den Ereignissen auf Erden erkennen wir seine weise Weltregierung, unser Gewissen zeugt uns von seiner Heiligkeit; ihn zu suchen und zu lieben sind wir entschlossen. Dieß ist die geistige Beschäftigung des Gläubigen; gewiß die würdigste, die es gibt, denn sie ist nichts anders, als ein Wohnen in Gott. Und was führt ihn dazu? der Glaube. Der Glaube ist es also, der den Menschen zum Mitbürger einer übersinnlichen Welt macht, der ihn an den Thron Gottes versetzt, der ihn mit Gott vereinigt. Hier schauen wir seine Würde, seinen Werth, einen Werth, welchen nach Verdienst zu schildern unmöglich ist.

(Fortsetzung folgt.)

Erklärung des Herrn Dr. Benkert.

Die Athanasia enthält im X. Bde 3. Hefte von der Redaktion derselben folgende Erklärung:

„Die Rädelsführer des Hermesianismus am Rheine haben aber„mals in der allgemeinen Zeitung — in „hermesischer Sprachweise" — „dem positiven Zweifel inhärirend — zwei Erklärungen gegen einen „Aufsatz in der „Athanasia" erlassen. Auch einige Pamphletchen ha„ben sie neuerdings gegen uns ausgegeben. Wir antworten: „Wir „dienen der Wahrheit." Was wir über die hermesischen Verirrungen „und Attentaten bisher mittheilten, ist offenkundige Wahrheit; wir „nehmen kein Wort zurück. Quod scripsimus, scripsimus."

D. R.

Indem wir die voranstehende, feingedachte, wohlgesetzte und zierliche Erklärung des Hrn. Dr. Benkert unseren geneigten Lesern hiermit kommuniziren, haben wir nur die Bitte hinzuzufügen, dieselben möchten die „Pamphletchen," von denen jene Erklärung spricht, selbst lesen, um zu sehen, wie Hr. Benkert der Wahrheit dient. Es wird dieser Wahrheitsdienst durch eine eben fertig gewordene Schrift: Anti-Perrone in ein noch helleres Licht gesetzt werden, als dieses bereits in dem „Triumvirat:" Benkert, Hönninghaus und Perrone" geschehen ist. Es wird daraus nur zu klar werden, daß es an Hrn. Benkert wahr geworden, was der Papst Clemens XI. zu seiner Zeit von ähnlichen Wahrheitsdienern, wie Hr. Benkert einer ist, ausgesagt hat: supercecidit ignis contentionis, et non viderunt solem lucidissimae veritatis. Und in der That kann es wohl keiner andern Ursache als dieser großen Verblendung zugeschrieben werden, daß Hr. Benkert seine Erklärung mit den Worten eines Pontius Pilatus schließt, der eben jene Worte sprach, nachdem er die ewige Wahrheit ans Kreuz hatte schlagen lassen! —

Der Katholik und das Convictorium in Bonn.

Das Dezember-Heft des Katholiken enthält S. CXXII. nachstehenden Artikel:

„Bonn. Das Convict ist mit 50 Alumnen besetzt, die ihre Vorlesungen frei sich wählen dürfen. Allein wie von einer freien Wahl noch die Rede sein könne, bei der jetzigen Besetzung der theologischen Fakultät, ist schwer zu begreifen. — Wie diese Zahl von Convictoren zusammengebracht worden, wird seiner Zeit an's Licht kommen."

Der Katholik deutet in diesem Artikel an, was man früher auch ausdrücklich behauptet hat, den Convictorißen habe ehedem die Wahl ih-

rer Vorlesungen nicht frei gestanden, nunmehr aber sei ihnen diese Wahl gestattet. Die Einrichtungen des Convictorii sind in dieser Beziehung sich durchaus gleich geblieben, und somit ist diese Insinuation nichts als eine Verdrehung, die Niemand sich zu Schulden kommen läßt, dem die Wahrheit heilig ist. Warum aber soll bei der jetzigen Besetzung der hiesigen katholisch-theologischen Fakultät von einer freien Wahl der Vorlesungen nicht die Rede sein können? Die Fakultät zählt ja fünf ordentliche und außerordentliche Professoren, also ungefähr eben so viele, als die katholisch-theologischen Fakultäten Deutschlands überhaupt? Ihre Studirenden haben daher eine eben so große Auswahl von Vorlesungen, als die meisten Studirenden der katholischen Theologie überhaupt. Freilich die Wahl, in eine pantheistische Theologie eingeweiht und in den Grundsätzen Lammenais großgezogen zu werden, die haben sie nicht. Das sollte der „Katholik" aber nicht bedauern, und eben so wenig sollte er solche Verdächtigungen veröffentlichen, wie diejenige ist, welche in dem Schlußsatze jenes Artikels enthalten ist.

Wie laut hat man nicht vor einiger Zeit ausposaunt, die Hörsäle der Hermesianer ständen leer! Nun aber ist das Convictorium besetzt; trotz aller Abmahnungen, Zuflüsterungen und Intriguen einiger Wenigen hat sich dasselbe gefüllt; das Faktum selbst kann man nicht läugnen, und nun sucht man dasselbe aus schlechten Gründen zu erklären. Und nicht einmal diese schlechten Gründe werden gleich angegeben, sondern mit einem Kunstgriff, der den feinen Verläumder charakterisirt, wird diese Erklärung in der Zukunft versprochen, und so vorerst der Phantasie freier Spilraum gegeben, um sich in beliebigen Vermuthungen zu ergehen.

Das aber ist die Art der Pharisäer. Als diese die Wunder nicht mehr läugnen konnten, welche Jesus vor ihren Augen verrichtet hatte was thaten sie da? das Faktum erkennen sie an, aber sie suchen dasselbe aus schlechten Gründen zu erklären. Die Teufel sagen sie, die treibt Jesus aus — aber er treibt sie durch den Obersten der Teufel, er treibt sie durch den Belceboul aus!

Wenn ein Mann, wie Hr. Benkert, der seine Fähigkeit, Wahrheit und Lüge zu unterscheiden, bis zu einem bedauernswürdigen Grade abgestumpft hat, solche Insinuationen veröffentlicht, so nimmt das wenig mehr Wunder; aber was soll man dazu sagen, wenn der Domdechant Weiß in Speier sich anschickt, einen Weg einzuschlagen, der so weit von der Wahrheit und der Christenpflicht abführt?

— Die Congregatio Indicis zu Rom hat durch ein Decret vom 28. Dezember unter andern Büchern auch Bolzano's Lehrbuch der

Religionswissenschaft von einigen seiner Schüler herausgegeben, Sulzbach 1834, verboten.

Curiosa.

Das Handbüchlein der neuesten Litteratur des Katholizismus (Schaffhausen 1840) enthält eine eigene Rubrik, welche überschrieben ist: Neologen. Die erste Stelle unter diesen neologischen Schriften nehmen ein Pelliccia Alex. Aur. Politia. 2 Bände. Eben dieses Werk aber ist es, welches Herr Binterim in seinen Denkwürdigkeiten übersetzt hat. Also Herr Binterim unter den Neologen!

In demselben Handbüchlein wird Jo. Scoti Erigena de divisione naturae libri V, welche in der Aschendorfischen Buchhandlung zu Münster von H. Schlüter herausgegeben worden, ohne alle Bezeichnung eines Verdachtes angeführt. Und doch haben der Papst Leo IX. im Jahre 1050 und Papst Honorius III. 1225 des Erigena Schriften als ketzerisch verdammt und öffentlich verbrennen lassen!

Unter andern tragen auch die Namen Katerkamp, Sailer, Sauer und Thiel, die Herausgeber des schlesischen Kirchenblattes, das Zeichen der Verdächtigung und Verketzerung!

Erwiderung.

In Nro. 98 der frankfurter Katholischen Kirchenzeitung v. J. 1839 findet sich eine Anzeige der Schrift: „das Triumvirat: Benkert, Höninghaus, Perrone." Man wird von mir nicht erwarten, daß ich eine Anzeige, in welcher man auf solche Weise den Versuch macht, die offenkundigsten Thatsachen und die lautesten Wahrheiten als Lüge zu bezeichnen, einer ausführlichen Beleuchtung unterziehe. Auf Einen Punct derselben kann ich aber nicht schweigen. Der Anzeiger gibt sich nämlich eine besondere Mühe, das Urtheil über Alphons Liguori als ein unwahres zu beweisen. Das merkwürdigste bei diesem Beweise ist aber, daß er dieses Urtheil entweder nicht kannte, oder dasselbe absichtlich ignorirt hat. Daß ich nun wirklich nicht von Liguori gesagt habe, was der Anzeiger mir Schuld gibt, nämlich: „dieser längst vergessene Moralist hält lib. III. Nr. 374 die Entmannung der Knaben, um aus ihnen treffliche Sänger zu bilden, für ein erlaubtes und gottseliges Werk," davon kann sich jeder leicht überzeugen, der nur fähig ist, ein Paar Druckseiten im Zusammenhange aufzufassen. Man lese das Triumvirat S. 12 u. 13. Es fallen darum alle auf jenen Satz gebauten Folgerungen in sich

selber zusammen. Ich habe aber über den Liguori ein ganz anderes Urtheil gefällt, nämlich dieses: „lib. 3. 11. 374 führt dieser Moralist alle Auctoritäten auf, welche die Entmannung der Knaben, um aus denselben treffliche Sänger zu bilden, für erlaubt halten.“ „Priester-Seminar“ S. 32. Jeder wird leicht einsehen, daß dieser Satz von dem obigen durchaus verschieden ist, und daß in demselben die eigentliche Meinung des Liguori ganz unbeachtet bleibt, was bei einem Moralisten der Art nicht befremden kann. Daß ich nun durch den letzteren Satz dem Liguori kein Unrecht gethan habe, erhellt ganz einfach aus der angeführten Stelle. Freilich hat der Anzeiger auch diese Stelle ausgehoben; aber dabei dasjenige, worauf es eigentlich ankommt, wohl weislich weggelassen. Heißt das aber Achtung vor dem Publikum haben, heißt das der Wahrheit einen Dienst thun? Ehe ich aber die Stelle des Liguori mittheile, will ich noch einem Mißverständniß vorzubeugen suchen, welches durch die Worte des Anzeigers leicht entstehen könnte. Derselbe sagt: „im Homo apostolicus, den der Herr Erzbischof empfohlen, findet sich über die erwähnte Lehre nichts, wohl aber im dritten Buche N. 374 der Moral des h. Alphons von Liguori.“ Ich glaube nicht zu viel zu vermuthen, wenn ich annehme, der Anzeiger wolle die Meinung verbreiten, der Herr Erzbischof habe nur den Homo apostolicus und nicht die Moral des Liguori empfohlen. Hier ist er aber entweder im Irrthum, oder er hat sogar eine handgreifliche Lüge begangen. Es erhellet dieses ganz deutlich aus der Empfehlung des Herrn Erzbischofs, welche lautet: „das fleißige, mit reiflichem Nachdenken und von Gebet begleitete Lesen guter Exegeten, z. B. Maldonat für die Evangelien; Estius für die Briefe: Cornelius a lapide für das alte Testament; Allioli, Kistemaker für das neue; gute Dogmatiker z. B. Liebermann, Klee; gute Moralisten z. B. Liguori oder der von ihm selbst gemachte Auszug seines größeren Werkes unter dem Titel: Homo apostolicus, wird wenigstens ersetzen, was die Alumnen durch die Entbehrung jener Vorträge verlieren.“ In der Empfehlung des Herrn Erzbischofs nimmt das größere Werk des Liguori die erste Stelle ein, und darum hatte ich mich auf dasselbe bezogen. Um nun zu sehen, wer den nunmehr kanonisirten Moralisten richtig verstanden hat, ich oder mein Gegner, will ich zuerst die hier in Betracht kommende Stelle nicht halb und verstümmelt, sondern in ihrer ganzen Ausführlichkeit hieher setzen. Im vierten Traktate des dritten Buches handelt Liguori von dem fünften und sechsten Gebote. Nachdem er den Sinn und Umfang desselben, wie auch die auf dessen Uebertretung gefolgten kirchlichen Strafen bezeichnet; ergibt sich ihm als dubium I Folgendes: An aliquando liceat occidere vel mutilare semetipsum. Auf die erstere Frage gibt er im Allgemeinen diese Antwort: absque divina

auctoritate non licet seipsum directe et ex intentione occidere. Ratio est, quia est contra charitatem sui, et fit injuria Reip. et Deo, qui est solus directus et absolutus Dominus humanae vitae. (An occidens seipsum peccet etiam contra justitiam? Affirmant Salm. de V. Praec. c. 1. n. 111. cum Less. Bann. sed negant ibidem n. 110. Lugo, Nav. Fagn. etc.) Dixi 1) absque auctoritate divina, propter Samsonem, et quosdam Martyres, qui seipsos occiderunt, vel ex divina inspiratione, vel inculpata ignorantia. Dixi 2) directe, quia indirecte quandoque licet se occidere, hoc est aliquid facere, vel omittere, ex quo, praeter intentionem, mors certo sequatur, quia praeceptum conservandi vitam, utpote affirmativum, non semper obligat, sed potest omitti propter bonum finem, necessitatem, vel magnam utilitatem. S. Th. 2. 2. q. 64. vide Fill. hic, tr. 29. c. 4. q. 5. et Becc. 2. 2. t. 3. c. 7. q. 8. Auf die zweite Frage findet sich folgende Antwort: non licet se mutilare, nisi sit necessarium ad conservationem corporis totius, quia nemo est suorum membrorum absolute Dominus. Less. l. 2. c. 9. d. 14. Hieraus zieht nun Liguori den Schluß mit den Worten: unde resolves 1) non licet se castrare ad conservandam castitatem, vel sedandas tentationes, quia hoc ad eum finem non est necessarium. S. Th. 2. 2. q. 65. art. 1. Less. Mol. Fill. t. 29. c. 4. q. 3. etc. 2) Peccant parentes, qui filios etiam consentientes castrant, ut sint utiles cantui: Vide Layman lib. 3. tract. 3. c. 1 *). Man sollte glauben, hierdurch sei die Frage über die Erlaubtheit der Entmannung gänzlich abgethan; denn wenn man dieselben weder an sich selbst noch die Eltern sie zu dem erwähnten Zwecke an ihren Kindern vornehmen dürfen; sollte man glauben, dieselbe müsse auch in jeder Beziehung und unter allen Umständen unerlaubt sein, wenn durch dieselbe die Erhaltung des Körpers nicht bedingt werde. Dieser Meinung ist indeß Liguori nicht; denn er fährt also fort: quaeritur an liceat pueros castrare ad vocem in eis conservandam? Prima sententia probabilior negat cum Busenb. hic Sporer de V. Praecept. c. 3. n. 32. et Salm. de Rest. c. 2. n. 45. et de V. Praec. n. 121. in fin. et ibid. Lugo, Bonac. Dian. Villal etc. Si enim, dicunt, pro bono animae id non licet, quanto minus pro lucro temporali. Deinde ajunt, quod conservatio vocis non sit bonum tanti momenti, ut liceat agere, quod natura reprobat. Secunda tamen sententia, quam tenent Tamb. l. . . c. 2. §. 3. n. 4. Trull. Salon. Pasq. apud

*) Bis hierher ist Liguori wörtlich dem Busenbaum gefolgt. Vgl. dessen medulla theol. moral. de quinto praecept. dublum I.

Salm. de Rest. dict. n. 45. et probabilem putant Mazz. de Rest. q. 3. c. 1. §. 1. Elbel n. 29 (qui *insinuandam censet ab praxim toleratam*) affirmat id licere, modo absit morale periculum vitae, et non fiat pueris invitis. Ratio istorum est, tum quia *eunuchi utiles sunt bono communi ad divinas laudes in ecclesiis suavius* canendas; tum quia *conservatio vocis* non parvi quidem momenti *in eis dicendum est bonum*, cum per illud conditionem notabiliter in melius mutent, et per totam vitam nobilem et pinguem sustentationem sibi comparent; et *ideo tantum bonum* iusta esse causa videtur, ut cum illo tale corporis nocumentum resarciri licite possit; tanto magis, *quod hoc in dies in usum deducatur* et ab Ecclesia toleretur, ut ait Elbel. Habe ich nun wohl ohne Ursache behauptet, Liguori führe an der erwähnten Stelle alle Auktoritäten auf, welche die Entmannung der Knaben zu dem angegebenen Zwecke für erlaubt halten? Wer wird daran noch zweifeln können? Aber welche ist denn die eigentliche Meinung des Liguori? Betrachtet man die Gründe für die sententia secunda und die ausführliche Mittheilung derselben ohne den mindesten Versuch einer Entkräftigung derselben; so kommt man in große Versuchung, die secunda sententia für die Meinung des Liguori zu halten. Dagegen meint aber eben unser Gegner: „daß er (Liguori) die erste Meinung, welche die Entmannung für unerlaubt hält, die annehmbare (sententia probabilior) nennt, zeigt für verständige Leser doch wohl deutlich genug, welcher Ansicht er den Vorzug gegeben hat." Dem aber ist nicht also; dazu gehören sich Leser, welche unfähig sind zu lesen, oder welche nicht recht lesen wollen.

Um Ihnen die Falschheit Ihrer Behauptung zu zeigen, frage ich zuerst: warum muß denn sententia probabilior gerade annehmbarere Meinung bedeuten, warum nicht wahrscheinlichere? Doch ich will mich auf etymologische und usuelle Worterklärungen nicht einlassen. Ich will zugeben, probabilior lasse sich in der Bedeutung von annehmbaren nehmen; dabei muß ich doch bemerken, daß dieses eine abgeleitete Bedeutung ist, daß probabilis annehmbar bedeute, weil wahrscheinlich und das wahrscheinliche auch annehmbar ist, und sofort das wahrscheinlichere auch annehmbarer; Liguori hatte also in diesem Sinne die an erster Stelle stehende Meinung annehmbarer genannt. Aber ist sie deshalb die seinige? Dieses kann nur derjenige behaupten, der nichts weiß von dem probabilismus der alten Moralisten. Die zweite Meinung wird doch probabilis, eine annehmbarere, genannt, wenn auch nicht von Liguori, doch von den Anhängern derselben. Daß nun Liguori die erstere auf sein eigenes Ansehen hin, probabilior sollte genannt haben, darf man doch von einem Schriftsteller annehmen, der keine andere

Beweise für Sätze zu kennen scheint, als das Aufzählen der verschiedenen Auctoritäten, welche sich für dieselben ausgesprochen haben. Wenn nun auch die erstere Meinung probabilior ist, so blieb die zweite doch allzeit probabilis. Was sagten die alten Moralisten über die sententia probabilis und probabilior hinsichtlich ihrer Annahme?

Probabilis und probabilitas bildete ihnen den Gegensatz von certus und certitudo. Gleichwie certus und certitudo das Gewisse, die Gewißheit bezeichnete; so probabilis und probabilitas, das Wahrscheinliche, die Wahrscheinlichkeit. Die Wahrscheinlichkeit kann natürlich verschiedene Grade haben, daher gab es denn sententiae probabiles, probabiliores und probabilissimae. Welchen Grad der Wahrscheinlichkeit auch immer eine Meinung hatte, zur Gewißheit gelangte sie dadurch keineswegs. Wenn man sich auch zu der allerwahrscheinlichsten Meinung bekannte und dieselbe befolgte; so lief man doch immer noch Gefahr zu irren. Darum behaupteten einige Moralisten: man dürfe bisweilen die sententia probabilior verlassen und die probabilis annehmen. Aus diesem Umstande begreift man, warum einige Moralisten, nachdem sie weit und breit eine Thorie aufgestellt haben, dieselbe am Schlusse für unbrauchbar erklären, mit den Worten: pro praxi etwas Anderes. Sollte sich nun dergleichen und Aehnliches nicht in Liguori finden? Wir sind um Belege gar nicht verlegen; sie finden sich schon in dem gegenwärtigen Tractate. Nr. 368 wird dieser casus erörtert: an virgo teneatur potius permittere se occidi, quam violari; puta, si invasor ei minetur mortem, si copulae non acquiescat? Adest duplex sententia. Prima, quam tenet Vavar. sum c. 16 n. 1. Sot. de Just. l. 5. qu. 1. art. 5. item Tol. Lopez. et alii apud Salm. de V Praecept. c. 1. n. 127 dicit, quod licet possit, non teneatur tamen foemina mortem pati, sed potest tunc permissive se habere, dum accidit copula; modo voluntate positive resistat, et consensus periculum absit; quia, ut dicunt, illa permissio non est tunc cooperatio moralis, sed tantum materialis, eo ideo ob periculum mortis satis excusatur. Secunda sententia, quam tenet Salm. l. c. n. 128 cum Lugo, Azor, Bon. Fill, Pal. etc. docet, hoc omnino illicitum esse, quia cum foemina possit copulam impedire, si timore inducta quiescit, ejus tunc cooperatio vere moralis et voluntaria sit; in foemina enim illa quies in copula reputatur ut actio. Haec *ratio tamen non convincit*, quia illa quies foeminae revera non potest dici actio, dum nullo modo est positiva; ideo prima sententia (speculative loquendo) *sua probabilitate**) carere non vi-

*) Annehmbarkeit nach der Uebersetzung des Bemerkers.

detur. Non tamen negandum *secundam sententiam in praxi omnino suadendam* esse, saltem ob periculum consensus, quod in illa permissione facile adesse potest. Zum Schlusse füge ich noch diese Bemerkung hinzu: der Herr Anzeiger wirft mir vor, daß ich mich bei der Herausgabe meiner Schrift nicht genannt habe. Es ist sonderbar, daß gerade er diesen Vorwurf mir macht, da derselbe sich auch ja nicht genannt hat. Wozu sollte ich mich denn auch nennen, da ich es hauptsächlich mit anonymen Rezensenten zu thun habe. Aber so sind diese Herren einmal. Nennt man sich: so finden sie darin einen Beweis des Hochmuthes; nennt man sich nicht, so ist es ihnen auch nicht recht. Johannes trat auf, aß und trank nicht, da hieß es: er hat den Teufel! der Sohn des Menschen tritt auf, ißt und trinkt, und es heißt, siehe der Mensch ist ein Fresser, ein Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Freund!

Der Verfasser des „Priesterseminars."

Ueber Luc. V. 33 — 39.

Sensus est facilis; verborum exemplorumque accommodatio difficilis.

Die angezogene Stelle erscheint beim ersten Anblick leicht verständlich, bei näherer Betrachtung jedoch bietet sie mancherlei Schwierigkeiten dar. Hiervon überzeugt man sich bald, wenn man die verschiedenen Commentare ansieht, welche sich die Erklärung der Evangelien zur Aufgabe gemacht haben. Wir haben uns vorgenommen, in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie den nachstehenden Erklärungs-Versuch mitzutheilen, um die Aufmerksamkeit der Leser von Neuem auf dieselbe hinzulenken, und ihrer Erwägung zu empfehlen.

Drei Evangelisten berichten uns den Inhalt der fraglichen Stelle, nämlich: Matthäus am IX, 14 — 17, Marcus II, 18 — 22, und Lucas V, 33—39 V., und obwohl ihre Erzählungen etwas von einander abweichen, so sind sie doch leicht zu vereinigen. So waren es nach Matthäus die Jünger des Joannes allein, welche den Herrn fragten: „Warum fasten wir und die Pharisäer so viel, und deine Jünger fasten nicht." Nach Marcus fragten die Jünger des Joannes und die Jünger der Pharisäer; und nach Lucus fragten die Pharisäer.

Diese scheint die bedeutenste Abweichung zu sein in ihrem Ingrimme. — Wir vereinigen die Evangelisten, wenn wir nur annehmen, wie die Sache auch offenbar daliegt, daß die Jünger des Joannes zwar fragten, aber auf Anstiften der ergrimmten Pharisäer fragten und mit Beistande und im Beisein deren Jünger. Lucas be-

zeichnet nur die Mandantes als Hauptpersonen; Matthäus und Marcus die eigentlichen Mandatarii, als die Nächsten und Redenden. Ich bemerke ferner noch, daß Lucas von den beiden andern darin noch abweicht, daß er Ein Gleichniß mehr aufzeichnet als jene, dieses nämlich l. c. V. 39: Es ist niemand, der vom alten Wein trinket, und wolle bald den neuen, denn er spricht, der alte ist besser. — Ueber die sonst noch vorkommenden kleinen Verschiedenheiten und Ausdrücke können wohl keine anderen, als etwa philologische oder sprachliche Schwierigkeiten erhoben werden, welche wir hier ausscheiden, weil wir uns zu deren Schlichtung nicht berufen fühlen, und gehen zur Auffassung und Erklärung des Inhaltes über. — Wenn wir die Stelle ansehen, und nur auf den Sinn der einzelnen Verf. unser Augenmerk richten, so erscheint alles leicht faßlich und verständlich, und es bedürfte nur etwa noch einer Worterklärung für denjenigen, welchem die Sitten und Gebräuche der Juden namentlich die Art der Aufbewahrung des Weines fremd wären. Aber die Schwierigkeiten offenbaren sich, sobald ich eine Einheit und einen Zusammenhang der Gleichnisse mit dem Zwecke der Antwort Jesu suche, und Alles aneinander und ineinander zu fügen strebe; oder kürzer: sobald ich die Gleichnisse nach ihrem natürlichen Sinne auf ihre bezielte und übersinnliche Bedeutung übertragen und anwenden will. Sensus est facilis, verborum exemplorumque accommodatio difficilis. — Placeat ergo conatus, und ich schreite zur Sache.

Die Frage der Pharisäer: „Warum fasten die Jünger des Joannes so oft, desgleichen die Jünger der Pharisäer; die deinigen aber fasten nicht, sondern essen und trinken,“ enthält offenbar einen Tadel, der wohl nicht nur auf die Jünger Jesu, sondern auch auf den Meister selbst fallen sollte. Sie hatten ja auch noch kurz vorher den Meister bitter getadelt und angeklagt vor seinen eigenen Jüngern und mit ihm auch diese, daß er wie sie mit Zöllnern und Sündern esse und trinke; bei andern Veranlassungen schimpfen und lästern sie ihn ja als einen Fresser und Wein-Säufer. Der Herr nimmt mit vieler Zartheit hier nur indirect seine Jünger in Schutz gegen die gemachten Vorwürfe; nicht etwa dadurch, daß er die gegen seine Jünger vorgebrachten Anschuldigungen als falsch verwerfe, nein er gesteht vielmehr ein, und gibt als wahr zu, daß seine Jünger nicht fasten; aber er führt die Rechtfertigungsgründe an, warum sie nicht fasten. Zuerst, sagt der Herr, ist nicht jede Zeit, noch jeder Zustand, worin der Mensch sich befindet, zum Fasten geeignet; das Fasten passet für die Zeiten der Trauer und der Betrübniß, für die Trauer der Liebe, für die Trauer der Buße, nicht aber für die Zeiten der Freude und der Fröhlichkeit. Diese Lehre ertheilt der Herr in einem schönen, und für die Umstände gar treffenden Gleichnisse: „Könnet

ihr, spricht er, die Genossen der Hochzeit fasten machen, so lange der Bräutigam noch bei ihnen ist. Es werden aber die Tage kommen, wo der Bräutigam von ihnen wird genommen werden; alsdann werden sie fasten in jenen Tagen.“ — Das Gleichniß, sage ich, ist sehr treffend für die Umstände gewählt, weil nach Matth. und Marc. die Jünger des Joannes fragten, und der Täufer, ihr Meister selbst nach dem Evangelisten Joannes, am III. den Erlöser unter demselben Bilde des Bräutigams weit über sich erhoben hatte, worauf der Herr sie zugleich hinzuweisen scheint. — In diesem ersten Gleichnisse oder Bilde spricht der Erlöser allerdings ein Urtheil über das Fasten aus; er verwirft dasselbe aber nicht, wie unter Anderen Calvin, aus dieser Stelle hat argumentiren wollen; er billigt es vielmehr, und nimmt es auf in seine Heilsanstalt; allein er erklärt dasselbe jedoch nicht für absolut oder unbedingt nothwendig; denn was unbedingt nothwendig ist, das muß zu aller Zeit geübt werden; weil es immer und zu aller Zeit Pflicht bleibt. Er bedingt dasselbe durch gewisse Verhältnisse, durch gewisse Zustände; in jenen Tagen werden sie fasten, wo der Bräutigam von ihnen genommen ist, und sie Trauer haben werden. Für eine Zeit, wo kein Grund zur Trauer vorhanden ist, ja wo Freude und Fröhlichkeit herrschen sollen, da paßt sich das Fasten nicht, und da soll nicht gefastet werden. Das Fasten erscheint uns deswegen auch nicht als eine Sache von unbedingtem Werthe, nicht als eine Tugend; sondern als ein satisfactorisches Werk, als satisfactorische Strafen nach dem Concil. Trident. sess. VI u. XIV., wenn es aus dem Geiste der Buße hervorgeht, und als Eines der großen Mittel, welche das Christenthum uns zu der zu erringenden Herrschaft des Geistes über das Fleisch vorschreibt.

Also nicht für die fröhliche Zeit paßt das Fasten, sondern für die traurige; und deswegen fasten meine Jünger jetzt noch nicht, weil sie noch in der fröhlichen, ja in der fröhlichsten Zeit sind, und das Fasten für sie jetzt unpassend sein würde. — Das ist der erste Grund, den der Heiland für die Rechtfertigung seiner Jünger anführt; er geht aber weiter, und stellt durch die zwei folgenden Gleichnisse v. 36 u. 37. vor, daß jetzt das Fasten seinen Jüngern auch nutzlos und schädlich sein würde; und wie das vorige Gleichniß vorzüglich für die Jünger des Johannes gewählt zu sein scheint, so mögen die folgenden wohl insbesondere für die Pharisäer berechnet sein. Nutzlos und schädlich ist es, wenn ein Lappen von neuem Tuch auf den Riß eines alten Kleides gesetzt wird, weil der neue Lappen losreißet, vom alten Kleide etwas mitwegnimmt, und den Riß nur größer macht; der neue Lappen ist nutzlos, und das alte Kleid ist schlechter geworden und zudem sieht der neue Lappen nicht zum alten Kleide. — Junger Wein und alte Schläuche vertragen sich nicht,

sondern der junge Wein zersprengt die alten Schläuche, und Wein und Schläuche sind verloren. — So wenig nun diese Sachen zusammen passen, und wie sie sich einander verderben, so schädlich und verderblich würde jetzt das Fasten für meine Jünger sein, so wenig passet es für sie. Und wie es nun unklug und thöricht ist, einen Lappen von neuem Tuche auf ein altes Kleid anzuheften, und jungen Wein in alte Schläuche zu gießen; so unverständig und verkehrt würde es sein, wenn ich meine Jünger fasten hieß. — Nein, jungen Wein soll man in neue Schläuche gießen, so werden beide erhalten; das ist die rechte Weise, so ist das rechte Verfahren. Und das ist auch meine Weise, indem ich jetzt meinen Jüngern kein Fasten auferlege, sondern es denselben für die kommende Zeit des geeigneten Zustandes und der geläuterten Einsicht, Gesinnung und Würdigung anheimstelle, wo es ihnen nützlich und heilsam sein wird. — Endlich setzt der Erlöser noch einen dritten Grund hinzu, der, wo nicht neu, doch eine Modification oder besondere Beziehung des vorigen enthält. Lucas allein führt diesen Grund noch an in dem ihm eigenen Gleichnisse des 39. v. — Es trinkt Niemand vom alten Wein, der bald den neuen wolle, denn er spricht: der alte ist besser." So führt der angewöhnte Geschmack den Menschen. In der eigentlichen unfigürlichen Anwendung heißt das Gleichniß im Verfolge des vorhergehenden: das Fasten würde für die Jünger auch jetzt in der Beziehung schädlich sein, daß es sie von der neuen Heilsanstalt, vom jungen Christenthume, abhalten und abschrecken und dem Judenthume wieder zuführen würde, und so empfiehlt sich diese letztere Figur insbesondere, weil der Erlöser den Pharisäern und Schriftgelehrten, die auch zugegen waren, diese Folge und Wirkung nicht klar und offen ohne Gleichnißrede sagen durfte oder nicht wollte. —

Das ist die ganze Erklärung der Stelle, und ich meine, daß sie so erklärt, ungezwungen zusammenhange und in dieser befriedige. Wenn ich sie kurz wiederhole, so enthielte sie folgende Puncte: 1) Es ist wahr, meine Jünger fasten jetzt noch nicht, sie werden aber späterhin fasten. 2) Sie fasten jetzt deswegen nicht, weil das Fasten geschehen soll aus Trauer, aus Trauer der Liebe, oder aus Trauer der Buße. Jetzt haben aber meine Jünger keine Trauer, sondern hochzeitliche Freude; zur Zeit der Trauer werden auch sie fasten. 3) Es würde auch unklug und verkehrt von mir sein, meine Jünger jetzt, wie die Jünger Joa. und der Pharisäer fasten zu lassen, weil dieses Fasten ihnen nicht nur nutzlos, sondern auch verderblich sein würde. — 4) Würden sie durch unzeitige Strenge und Beschwerden vom Christenthume, von meinem Reiche, von meiner jungen Braut, der Kirche abgeschreckt werden, und lieber bei der alten Synagoge verharren. 5) Sie werden aber einstens bei anderer Lage, Einsicht

und Gesinnung mit Nutzen und aus eigenem Triebe fasten. — Diese letztere Vorhersagung Jesu ist auch genau von den Jüngern erfüllt worden, wie wir lesen Actor. XIII. 2. II ad Cor. VI 5. Actor. XIV 23. Wohl könnte eine exegetische Untersuchung weiter gehen, und noch zu erforschen suchen: warum denn das Fasten den Jüngern in jener für sie freudigen Zeit so schädlich und nutzlos gewesen sein würde; allein ich glaube nicht, daß diese Erörterung nöthig sei, und dann möchte sie auch zu Conjecturen, zu unrichtigen Annahmen leicht verleiten, und mit Sicherheit nicht zu erschöpfen seien. Genug! Christus kannte seine Jünger durch und durch, und vermöge seiner göttlichen Kenntniß der Verknüpfung der Dinge giebt Er diese Versicherung. Es fällt ja auch an andern Stellen der h. Schrift auf, daß der Erlöser seinen Jüngern nicht alles, was zum Reiche Gottes gehörte, lehren, und sie in alle Wahrheit einführen konnte; sprach Er nicht noch in seiner Abschiedsrede zu denselben: Ich hätte euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnet es jetzt noch nicht tragen ꝛc. — Sprach Er nicht bei'm letzten Abendmahle zu Petrus: Was ich jetzt thue, weißt du jetzt noch nicht, du wirst es aber hernach wissen. — Wir sehen auch überhaupt wohl ein, daß der Herr aus zarter Rücksicht gegen seine Jünger hier in Gleichnissen sprach, der beistehenden Pharisäer wegen: quia videntes non vident et audientes non audiunt neque intelligunt. Matth. XIII. 13.

Ich füge nun noch einige Bemerkungen hinzu. I. Anmerk. Es könnte vielleicht auf meine Erklärung und Deutung der drei letzten Gleichnisse Jesu in der fraglichen Stelle bei Luc. l. c. entgegnet werden, daß diese Gleichnisse nicht von allem und jedem Fasten oder wie einige sagen: vom jejunio de praecepto so zu nehmen sei, sondern nur vom Fasten der Pharisäer und ihrer Jünger allenfalls gelten dürfen, was auch schon aus den angezogenen Umständen hervorleuchte, daß Jesus diese Gleichnisse mehr an die Pharisäer, als an die Jünger Joannes gerichtet habe. Ich antworte: die obige Deutung dürfte und müßte vielleicht auf das angerichtete Fasten der Pharisäer beschränkt werden, wenn es gewiß wäre, und bewiesen werden könnte, daß der Hr. Jesus diese Gleichnisse nur gegen die Pharisäer gesprochen habe; und es würde dann auch nur folgen, daß der Herr das Fasten der Pharisäer allein verworfen habe; allein das Erste kann nur vermuthet, nicht erwiesen werden, und so würde diese beschränkte Erklärung aus dem Texte des Evangeliums hinaustreten und als eine unbegründete und willkührliche Leitung erscheinen. Zudem ist mir auch unbekannt, daß es zur Zeit unseres Heilandes oder im alten Testamente ein jejunium de praecepto außer jenem einzigen am großen Versöhnungstage Levit XVI. 29. gegeben habe. Wohl esen wir im alten Bunde, daß ausgezeichnete Männer, wie ganze

Städte und ganz Israel gefastet habe; aber es waren besondere Veranlassungen, Drangsale, drohende Unglücke, und außerordentliche Vorbereitungen oder Aufopferungen, und nicht festgesetzte Zeiten oder Gebote, welche das Fasten hervorriefen. Im Texte liegt nun, daß Christus das Fasten, wie die Jünger Joannis und jene der Pharisäer es beobachteten und dadurch ihren Leib kasteiten für den damaligen Zustand seiner Jünger als unpassend, nutzlos und schädlich verworfen habe, nicht mehr noch weniger kann ich darin finden; da indessen wir wissen, daß der Herr auch das Cermonial- und Disciplinar-Gesetz bis zu seinem Tode beobachtet hat, so sind wir wohl berechtigt und thun auch genug anzunehmen, daß die Jünger das Fasten-Gebot am großen Versöhnungstage gehalten haben. Sollte es aber noch außer diesem Gebote ein anderes Fastengebot für das Volk Israel gegeben haben, so dürfen wir auch nicht zweifeln, daß der Herr und seine Jünger sich darnach gerichtet haben.

II. Anmerkung. Die katholische Kirche befolgt genau die Lehre unseres Heilandes, indem dieselbe das Fasten an den Tagen und Zeiten der freudigen Ereignisse, wie z. B. zur Zeit der Ostern, an allen Sonntagen und Festen verbietet; und wo sie fasten ansetzet, da ordnet sie zugleich die Trauer der Buße an, wie in der Quadragesima, und verbietet zu dieser Zeit die Lustbarkeiten, wie z. B. die Feier der Hochzeiten. Früherhin war auch die Advents-Zeit, eine Zeit der Fasten bei den Christen, und obwohl das Fastengebot für diese Zeit nun nicht mehr besteht, so ist doch noch die Trauer der Buße geblieben, und zu dieser Zeit geziemt sich noch das Fasten. Indessen motivirt die katholische Kirche ihr Fastengebot nicht durch diese Stelle der h. Schrift, wie ihre Gegner höhnisch vorgeben, sondern sie folgt dem Beispiel der Apostel, welche fasteten, nachdem der Bräutigam von ihnen weggenommen war. —

III. Anmerkung. Es liegt sehr nahe und bietet sich natürlich wie von selbst dar, einen Blick auf einige andere Interpretationen, wie sie sich in Erklärungen der h. Schrift finden, zu werfen. —

Der Ketzer Marcion erklärte diese Gleichnisse V. 36 und 37 von dem alten und dem neuen Gesetze, und argumentirte, daß dieselben eben so unverträglich seien, wie junger Wein und alte Schläuche ꝛc.; und behauptete in diesen Aussprüchen des Erlösers eine Bestätigung seiner Irrlehre zu finden: daß Gott, das gute Prinzip, nicht Urheber der beiden Gesetze sei, sondern das alte Gesetz vom bösen Prinzip herkomme. — Mehrere christliche Autoren deuten diese Gleichnisse ebenfalls vom Verhältnisse des alten zum neuen Gesetze, und obwohl sie nicht dieselben Folgerungen, wie Marcion hieraus ziehen, so streifen sie doch nahe an Irrlehre, und stehen auch im Widerspruche mit andern Stellen des N. B., welche aussagen, daß das Gesetz gut sei.

vide ad Romanos; und der Erlöser selbst versicherte mit allem Nachdrucke, daß Er nicht gekommen sei um das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Eine jüngst erschienene Erklärung der Evangelien (Scholz in Bonn) deutet die Gleichnisse der fraglichen Stelle von den Formen der neuen und alten Religion. Diese Deutung kann aber meines Erachtens gar nicht befriedigen, weil von keiner Form, sondern nur vom Fasten, was eine Handlung und keine Form ist, die Rede zwischen dem Heilande und den Pharisäern war.

Offene Briefe.

An den Ungenannten in Nro. 4 vom Jahr 1849. des fränkischen Couriers.

(Fortsetzung.)

Mein Herr!

Mit der Widerlegung der Anklagen, welche sie in Nro. 85 des fränkischen Couriers gegen mich erhoben haben, bin ich noch nicht zu Ende gekommen, während Sie sich abermals in jenem Blatte erhoben, um mich öffentlich der Irrlehre anzuklagen. Sie haben sich diesmal so mächtig zu dieser Anklage getrieben gefühlt, daß Sie nicht einmal eine scheinbare Veranlassung dazu abgewartet, sondern die Gelegenheit geradezu vom Zaune abgebrochen haben. Denn, wenn Sie auch anscheinend zu Gunsten des Collegii Germanici in Rom sprechen: so sieht man doch bald, daß es Ihnen weniger darum zu thun ist, die Vertheidigung dieser Anstalt zu führen als vielmehr mich und einige andere Personen öffentlich zu verdächtigen und zu lästern. Oder ist es keine Lästerung, wenn Sie mit großen Buchstaben drucken lassen: „Ich sei bekanntlich in Rom gewesen, um mich dort wegen meiner Irrlehre zu purifiziren, ich hätte mich aber bekanntlich nicht purifizirt.“ Bekanntlich? Wem denn ist es bekannt, daß ich in Rom gewesen, um mich von meiner Irrlehre zu purificiren? Keinem Menschen auf der Welt. Denn es ist nicht wahr, daß ich dort gewesen, um mich von meiner Irrlehre zu purificiren, und was nicht wahr ist, kann auch Niemand bekannt sein. Und wegen welcher Irrlehren hätte ich mich auch in Rom purificiren sollen? Mir ist niemals eine Irrlehre nachgewiesen worden; niemals hat eine Behörde der ich Rechenschaft über meine Lehre schuldig bin, mich zu dieser Rechenschaft aufgefordert. Und doch schreibt das Evangelium, und doch schreiben die kanonischen Gesetze sehr genau den Weg vor, den die Geistliche Behörde im Falle eines solchen Verdachtes gehen darf

und gehen soll. Freilich haben Sie und Ihre Freunde mich und viele Andere der Irrlehre verdächtiget. Aber wen haben Sie nicht verdächtigt? Ist ja doch in Ihren Augen jeder der Irrlehre verdächtig, welcher behauptet: daß zweimal zwei vier sei, könne der Mensch aus sich wissen, ohne es aus Adam Riese's Rechenbuch gelernt zu haben, jeder der atqui und ergo gebraucht, oder was noch weit ärger ist, der auf einem Posten steht, den nach Ihrer Ueberzeugung niemand würdiger bekleiden würde, als Sie und Ihre Freunde? Was aber haben Sie außer dem Gesagten bisher vorgebracht, was auch nur von ferne zur Begründung dieses Verdachtes dienen könnte, was nicht überall Ihre Befangenheit, Ihre Unwahrhaftigkeit, Ihre völlige Unkenntniß der Lehre und Verfassung der katholischen Kirche zeigte? ja, was nicht durchgehends nur zu sehr offenbarte, daß Sie selbst tief in den Netzen der Irrlehre verstrickt sind und daß Sie, wie Ihr Verkämpfer De la Mennais, die Kirche nur zum Vorwande nehmen?

Wäre der Verdächtigte jedesmal verdächtig, dann freilich würde es schlimm um mich und viele andere Theologen, aber noch weit schlimmer um die Christen der ersten Jahrhunderte stehen. Denn welches Verbrechen, welche Schandthat gibt es, deren man sie nicht verdächtigt hätte?

Meine Reise nach Rom hat, wie jedermann es wissen kann, der es wissen will, einen ganz andern Zweck gehabt, als mich, wie Sie fälschlich angeben, von meinen Irrlehren zu purifiziren. Das Urtheil, welches die sacra congregatio Inquisitionis zu Rom über die Schriften von Hermes ausgesprochen hatte, sollte revidirt und Prof. Elvenich und ich sollten auf ausdrücklichen Befehl des h. Vaters bei dieser Revision zugezogen werden. Von einem Verdachte der Irrlehre gegen uns selbst, konnte also die Rede nicht sein. Denn wie hätte man zu einer solchen Untersuchung jemand zuziehen können, der selbst der Irrlehre verdächtig wäre? Daß wir der Irrlehre nicht verdächtig waren, das hat der h. Vater durch die gedachte Verordnung nicht bloß faktisch zu erkennen gegeben: sondern er hat es uns auch in einer huldvollen Audienz ausdrücklich mit den Worten ausgesprochen: er setze nicht den mindesten Zweifel in unsere Orthodoxie! — ein Bekenntniß, welches mir einen unendlich reichen Ersatz gegen all die Verdächtigungen und Schmähungen gewährt, die Sie und ihres Gleichen über mich in die Welt schreiben.

Würde aber jemand dadurch der Irrlehre verdächtig, daß er bei der Prüfung eines der Irrlehre verdächtigten Buches von dem h. Vater selbst zugezogen wird: wer wäre dann wohl der Irrlehre mehr verdächtig als die Mitglieder der Congregationen der Inquisition und des Index selbst, da es die stehende Aufgabe derselben ist, solche Werke zu prüfen?

Was Sie bisher gegen mich geschrieben haben, gilt mir das Recht, Sie zu ersuchen, die Larve der Anonymität abzulegen; allein ich ersuche Sie darum nicht, denn das hieße von Ihnen verlangen, daß Sie öffentlich Ihre eigene Schande bekennen sollten. Aber darum ersuche ich Sie, ehe Sie wieder gegen mich schreiben, sich die Frage zu beantworten, was es denn eigentlich in Ihnen sei, was Sie zu diesem Schreiben treibt und ob Sie die Motive dazu vor Gott und ihrem Gewissen verantworten können? Ist es in der That das Beste der Religion und Kirche, was Sie wollen: woher denn diese Bitterkeit, diese feindseligen Gesinnungen, diese strafbaren Entstellungen der Wahrheit, welche sich stets durch Ihre Artikel hin durchziehen? Das sind Dinge, die aus einem christlich gestimmten Gemüthe nicht kommen. Denn quillt wohl aus Einer Quelle süßes und bitteres Wasser? Glauben Sie aber, daß Sie den rechten Glauben haben, so zeigen Sie das vor Allem durch Ihre Werke, zeigen Sie daß Ihr Glaube kein todter Glaube, kein Glaube wie der Glaube derjenigen Geister ist, die glauben und zittern. Täuschen Sie sich aber nicht selbst, wenn Sie glauben, allein dadurch sei die Orthodoxie Ihres Glaubens bewiesen, wenn Sie Andere ihres Glaubens wegen verdächtigen.

Was Sie über meine Beziehung zu der hiesigen wissenschaftlichen Prüfungs-Commission vorgebracht haben, das beruht auf gänzlicher Entstellung der wahren Sachverhältnisse. Darüber nächstens.

Mit vollkommener Hochachtung, würde ich schreiben, wenn ich das in Wahrheit einem Manne gegenüber schreiben könnte, der sich so pflichtvergessen in Beziehung auf Wahrheit und Nächstenliebe beträgt, wie Sie es abermals in dem angezogenen Artikel gethan haben. Und somit

Ihr dienstwilliger
Dr. Braun.

Bonn, den 23. Februar 1840.

(Fortsetzung folgt.)

Herr Dr. Höninghaus.

Die Frankf. kathol. Kirchenzeitung enthält in ihrer letzten Nummer des Jahrgangs 1839 eine Anzeige der Streitschrift: das Triumvirat, Köln bei Eisen 1839. Um unseren Lesern zu zeigen, mit welchen Waffen die gedachte Kirchenzeitung die Sache ihres Herausgebers des Herrn Dr. Höninghaus führt, wollen wir nur Eine Stelle anführen. Man lese und erstaune. Herr Höninghaus schreibt, denn wer anders als er selbst sollte diese Anzeige geschrieben haben; Herr Höninghaus schreibt und läßt drucken: . . . . . Nein, ich schäme mich die Stelle abzuschreiben und gewiß würde sich

der Setzer schämen sie zu setzen. Wer sich aber nicht schämt sie zu lesen: der verschaffe sich das bezeichnete Blatt und lese den Schluß der genannten Anzeige.

Unterrichtswesen in Belgien.

Köln, den 30. Jan. In dem benachbarten Belgien geht das Unterrichtswesen einer neuen Krisis entgegen, und damit steht in Verbindung eine in diesen Tagen erschienene, Schrift des Bischofs von Lüttich unter dem Titel: Exposé des vrais principes sur l'instruction publique primaire et secondaire. Bekannt ist, daß zu den Mitteln, wodurch die revolutionären belgischen Klubbs für ihre Sache den Klerus gewannen, vornehmlich auch das gehörte, daß sie die Mißstimmung desselben über die voreiligen und übelberechneten Schritte des Königs Wilhelm zur Verbesserung des öffentlichen Unterrichts benutzten, und unter ihren ersten Forderungen auch die liberté de l'enseignement aufführten. Minder bekannt dürfte sein, wie der Erfolg in diesem Puncte sich practisch gestellt, und welche Gründe man hat, sich in diesem Augenblicke wieder mit Reformen zu befassen. Schon die neue Constitution, wenn sie auch eine so vielfach und so laut erhobene Beschwerde nicht ganz unberücksichtigt lassen durfte, und wegen der religiösen Bedeutung, die man der Auflehnung gegeben, die Abhülfe als eine wichtige Errungenschaft hinstellen mußte, nahm gleichwohl in ihren 17 Art., der die Freiheit des Unterrichts proclamirte, in dem Vorgefühle der Gefährlichkeit eines solchen Princips den Zusatz auf: l'instruction publique donnée aux frais de l'état est réglée par la loi. Zu dieser Besorgniß, die schon damals bei der gesetzgebenden Versammlung obwaltete, daß die bloße Privatconcurrenz für ein so wichtiges Interesse wie das des Unterrichtes keine hinlängliche Garantie bieten möchte, gesellte sich bei der liberalen Partei, die, sobald der Klerus für ihre Zwecke hinreichend gedient, sich desselben zu entledigen, wenigstens seinen überwiegenden Einfluß zu hemmen gedachte, die Furcht, es möchte dieser sich des Unterrichts ausschließlich bemächtigen, und dadurch seine Herrschaft im Lande verewigen. Und es mußte um so leichter sein, eine solche Modification des Gesetzes festzuhalten, da es sich um das Fortbestehen von öffentlichen Bildungsanstalten, namentlich Universitäten und Kollegien handelte, die, wenn sie von der Regierung verlassen worden wären, wohl sicherlich hätten zu Grunde gehen müssen, und eine solche Zerstörung oder Verödung die Interessen der Städte oder Provinzen, wo sie sich befanden, sehr empfindlich berührt haben würde.

Aber auch so bot der Versuch, den man mit dem Princip des Gesetzes zu machen begann, bald solche Resultate, daß dem Nachdenkenden die practische Bewährung desselben sehr zweifelhaft werden mußte, und in diesem Augenblicke sieht man nach erst neunjähriger Erfahrung gerade denjenigen belgischen Bischof, der bei den Forderungen, die der dortige Clerus so leidenschaftlich verfolgte, und die erlangt zu haben, derselbe sich so glücklich pries, immer vorzugsweise als Sachwalter genannt worden ist, öffentlich das Geständniß ablegen, daß ihm ein größerer Einfluß der Landesregierung auf den öffentlichen Unterricht als unumgängliches Bedürfniß erscheine. Nous avons, d'autant plus hâte de voir arriver une bonne loi, que déjà l'absence de cette loi a permis de faire beaucoup et très mal en plusieur endroits. Mit dieser Sprache kündigt derselbe seine neue Schrift an, und der ganze Inhalt desselben ist eine Einladung, vorgenannte Concession, die die Revolution der alten Ordnung schon gemacht, in dem Sinne zu erweitern, daß dadurch das Princip des Art. 17 völlig paralysirt werden soll.

Der factische Zustand, wie er sich unter dem Einflusse dieses letzteren gebildet, ist auch wirklich ein höchst peinlicher geworden. Die Concurrenz, die der Clerus mit den von ihm gegründeten höheren Bildungsanstalten gegen die noch fortbestehenden des Staates eröffnete, förderte wegen ihrer ausschließlichen und hin und wieder extremen Richtung ein anderes Extrem mit in den Kampf, und bald sah man für die Lehren, die im christlichen Europa bei normalen Zuständen noch niemals ein öffentliches Bekenntniß, und ihre Lehrstühle bis dahin allerwärts nur in geheimer Kammer gehabt hatten, für diese Lehren des Unglaubens sah man in Belgien ungescheut öffentliche Anstalten gründen. Es ward nun heimlich und öffentlich die ganze denkende Bevölkerung des Landes in zwei Lagen getheilt. Die Einen nannten sich philosophes, die Anderen catholiques, und kann seitdem mit allem Anstande ein Jeder die Wahl anstellen zwischen Glauben und Unglauben — offenbar das Allerärgste, was kommen konnte. Daß der Klerus Alles aufgeboten hat, materielle und auch geistige Anstrengung, um die Gegenpartei zu erdrücken, kann man nicht leugnen, nicht minder aber auch, daß ihm dieses nicht gelungen ist, und der denkendere Theil desselben wenig Hoffnung sieht, daß das, was in der einen Periode des stärksten auch politischen Einflusses nicht gelingen wollte, bei sichtlicher Abnahme desselben auch in der Zukunft auf dem bisher betretenen Wege jemals gelingen könne. Und nun das Peinliche, für den Kostenaufwand auf die Dauer einstehen zu müssen, die Partheiangehörigen fortwährend in Requisition setzen und wahrnehmen zu müssen, daß die hin und wieder erwachende Ungeduld eine nachhaltige Fürsorge schon arg in Frage stellt!

Eben jetzt muß der Bischof von Lüttich, um die Kosten der Translocation seines Kollegiums von dem holländisch gewordenen Klosterrath nach St. Trond bestreiten zu können, Subsidien von den Kammern sich erbitten, und um sie zu erlangen, auf eine Entschädigungsberechtigung rekurriren, die jedenfalls nur scheinbar ihm zusteht.

Größer aber noch sind die Verlegenheiten, in die man in Folge des Gesetzes mit dem Volksunterrichte gerathen ist. Jeder Winkeladvokat, jeder Dorfopponent eröffnete seine Schule, und ein Institut, das neben der Kirche das heiligste der Gemeinde sein sollte, mußte nun jedem hergelaufenen Unglücksritter den letzten Brodkorb reichen. Für den ordentlichen Nachwuchs in den von dem holländischen Gouvernement errichteten Schulen gab es bald auch keine Kräfte mehr; denn die neue Regierung that dafür nichts, und konnte nichts dafür thun, so lange sie nicht verhindern konnte, daß man die von ihr herangebildeten Kandidaten verhorrescirte, und bei irgend einem begünstigten Nachbarn die Kinder in die Schule schickte. Diesem unaufhaltsamen Ruin aller Volksbildung zu begegnen, und dem unsichtbaren Verderben, das das Gesetz hier zu bringen droht, abzuhelfen, hat wiederum der Clerus als Stifter desselben seine Verpflichtung endlich anerkannt, aber bei seinen Bemühungen sich nur in neue Verwicklungen gebracht. Die Bischöfe begannen nämlich, Schullehrerseminarien nach dem Muster der preußischen zu errichten — so der Bischof von Lüttich zu Klosterrath neben seinem dortigen petit-seminair — und hofften dabei von ihrem und der betreffenden Pfarrer Ansehen und Einflusse, daß bei vorkommenden Vakaturen die von ihnen gebildeten Kandidaten vorzugsweise von den Gemeinden würden in Dienst genommen werden. Aber auch dies schlug fehl und hatte nur die Folge, daß Bischof und Pfarrer sich compromittirten, und die mit Hoffnungen in die Normalschulen aufgenommenen jungen Leute sich vielfach getäuscht sahen.

Daß bei solchen Ergebnissen gerade von dem parti-catholique eine Aenderung des Gesetzes gewünscht werden muß, ist offenbar ganz natürlich. Aber auch die liberale Gegenparthei sieht einer solchen entgegen, und spricht dieses so laut aus, daß Hr. van Bommel seinen Wunsch als eine bloße Zustimmung zu der Forderung seiner Gegner hinstellen, und dadurch sowohl die grelle Inconsequenz der jetzigen gegen die früheren Bestrebungen in etwa verdenken, als auch den Verdacht und die Opposition, die sein Wille als solcher erweckt, verhüten kann. Die liberale oder freigeisterische Parthei konnte mit dem Prinzip des Gesetzes natürlich noch weit weniger eine hinreichende Anzahl von Bildungsanstalten errichten und unterhalten. Denn abgesehen davon, daß die große Masse der Bevölkerung ihm wenigstens grundsätzlich entgegenstand, lag es auch in der Natur der Sache,

daß das Negative ihres Bestrebens auf die Dauer einen eigentlichen Opfersinn zu nähren nicht im Stande war, und eines solchen bedurfte sie um so mehr, da selbst ihre eigenen Anhänger nach der zur Ehre der Wahrheit allerwärts wiederkehrenden Erfahrung ihre in ihren Grundsätzen nicht einmal ihre eigenen Kinder erzogen wissen wollten. Die Brüsseler Universität, ihr eigentliches Bekenntnißinstitut, konnte die Parthei nur dadurch halten, daß sie zuerst städtische, dann sogar provinzielle Mittel mit Hülfe des Gouverneurs, des Herrn de Stassart für diesen Zweck flüssig zu machen wußte.

So kamen denn beide Partheien, die das Gesetz erprobten, zu dem alten Resultate, daß man mit dem Princip der Freiwilligkeit den Geist über die Materie nicht erheben kann, und daß es nur mit dem verwünschten „Stecken des Treibers" vorwärts geht. Natürlich hat die gemäßigte Mittelparthei von Anfang an diesen Versuch als ein Wagniß betrachtet, und wartet mit Ungeduld auf den Moment, wo es den Aktiven im Lande gefallen wird, zur Besinnung zurückzukehren, und dürfte demnach die große Mehrheit der Stimmen im Lande ein neues Gesetz zu votiren bereit sein. Aber wie soll es gefaßt werden? Die Liberalen wollen damit die Schulen des Klerus stürzen, dieser sie eben damit erhalten. In so fern dieses von der Stärke der Partheien in den Kammern abhängt, ist offenbar der Zeitmoment wichtig, in welchem das Gesetz zu Stande kommt. Das hat Hr. van Bommel erkannt, und darum will er die Sache gerade jetzt gefördert wissen. Denn noch ist es Zeit, noch hat seine Parthei die Oberhand, aber nur unter angestrengtem Agitiren; und nichts bürgt dafür, daß nicht die Stellung bald eine andere werden kann. Nur noch Ein Minister (de Theux) ist lenkbar, und auch dieser steht auf schwachen Füßen. Durch die neue Schrift soll nun die öffentliche Meinung bearbeitet, und dahin geleitet werden, daß sie zwar ein neues Gesetz, aber nur ein solches verlange, das den Klerus im Namen des Landes an der Stelle erhalte, und mit öffentlichen Mitteln ausrüste, wo er sich bis jetzt freiwillig gestellt und mit eigenen Mitteln behauptet hat — kurz es soll Kraft eines Gesetzes die Schule gänzlich in die Kirche einkehren.

Man sollte nun von dem Bischofe vor allen Dingen den nicht schwer zu führenden und für seinen Zweck sehr zuträglichen Beweis erwarten, daß es sich bei dieser Einkehr nur um eine Rückkehr handle. Den bleibt er aber schuldig, und er zieht es vor, nur das allgemeine Verhältniß zu erörtern, in welchem alle Erziehung zur Religion stehen müsse. Sobald man einräume, meint er, was man nicht leugnen könne, daß die religiös-sittliche Bildung aller anderen zur Grundlage dienen müsse, so müsse man auch diese ausschließlich in die Hände derjenigen legen, die allein zu Lehrern der Religiösität

bestellt seien; und mit einer unbegrenzten Zuversicht fügt er hinzu: il faut admettre sans restriction cette conséquence, ou cesser d'être catholique. In Frankreich habe man dieses in neuerer Zeit zwar auch gefühlt, aber das gemachte Zugeständniß sei nur illusorisch; in Preußen habe man in diesem Sinne mehr gethan: en Prusse l'instruction est presque entièrement confiée au clergé, mais sous la direction suprême d'un des ministres du roi, (ein Compliment, welches Preußen hinsichtlich des höheren Unterrichtes ablehnt) die volle Consequenz werde Belgien herzustellen haben. Für jenen Obersatz nun will er dreierlei anführen: 1) die Natur der Sache selbst, 2) die Folgen der Verkennung desselben in der französischen Revolution und 3) die Bestrebungen des neueren Frankreichs, zu dem von ihm verlassenen Princip wieder zurückzugelangen. Die einseitige Richtung der Abhandlung, die sich hier von Neuem, namentlich in den beiden letzten Punkten, ankündigt, wird dadurch erklärlich, daß der Verfasser, wie er selbst sagt, nur Excerpte aus den Memoiren von M. Fabry und den Werken von M. Cousin liefert.

Ueber die Vernünftigkeit der Verehrung und Anrufung der Heiligen.

Die Lehre, über deren Vernunftmäßigkeit gefragt wird, ist so alt wie die Kirche. In der heiligen Schrift selbst findet man Spuren derselben; und man braucht nur die Akten der christlichen Märtyrer mit einem flüchtigen Blicke zu durchlaufen, um folgende zwei Sätze als in dem höchsten Alterthume begründet anzutreffen. 1) daß die Christen ihre wegen des Bekenntnisses des Glaubens getödteten Brüder nicht allein verehrten und werthschätzten, sondern auch ihre irdischen Ueberreste und selbst die ihnen ehedem zugehörigen Gegenstände mit einer besondern Ehrfurcht und Werthschätzung aufsuchten und bewahrten. 2) daß sie auch ihre Hände zu denselben ausstreckten, sie um ihren Beistand anflehten, und an der Erhörung ihrer Bitten nicht zweifelten. — Sofern also hier Rede wäre über den Beweis des Dogma von der Verehrung und Anrufung der Heiligen, könnte man, gestützt auf das Zeugniß des ganzen Alterthumes, gültig diesen Beweis liefern. Denn die Quelle der katholischen Dogmen, die Tradition und Autorität der Kirche stehen für diese Lehre.

Allein die gestellte Aufgabe verlangt nicht, daß dieses Dogma selbst, sondern nur dessen Vernunftmäßigkeit, oder damit ich richtiger spreche, die Aufgabe verlangt nur, daß die Abwesenheit eines Widerspruches zwischen dieser Lehre und jeder andern erkannten Offenbarungslehre und angenommenen Vernunft-Prinzipien bewiesen werde.

Bevor aber dieser Beweis in gehöriger Gültigkeit kann geführt werden, muß das Wesen der Verehrung, der Anrufung der Heiligen vorgelegt werden; ohne dieses kann weder das Dasein noch die Abwesenheit eines Widerspruches, weder die Vernünftigkeit, noch Unverwerflichkeit der Lehre bewiesen werden, weil beides nur durch Collation der Begriffe geschehen kann.

I. Ueber die Verehrung der Heiligen.

Nach dem Sinne der katholischen Kirche besteht diese in der öfteren Erinnerung und Betrachtung ihrer Thaten und ihres Lebens, in einer besondern Achtung und Ehrfurcht, welche ihnen als Tugendhelden, als vollkommene Ebenbilder Gottes als besondere Freunde Gottes und Besitzer der ewigen Herrlichkeit, des Zieles unsers Strebens, als vollkommene Muster für uns und als treffliche Gefäße der göttlichen Gnade gezollt wird. Ihnen zur Ehre werden kirchliche Versammlungen gehalten, Festtage gefeiert, Andachten gehalten, Tempel errichtet, Hymnen und Gesänge geweihet, und das heilige Meßopfer Gott dargebracht. Die vorzüglichste Verehrung besteht aber in der Nachahmung ihres Lebens; man kann wohl niemand eine größere Achtung und einen klarern Beweis der Ehrfurcht geben, als wenn man sein Leben und Wirken zu sich nimmt.

Sollte es nun wohl erweislich sein, daß diese Lehre überhaupt oder ein Satz derselben den Gesetzen der gesunden Vernunft widerspreche? Wer diese Lehre der Vernunftwidrigkeit beschuldigen will, muß entweder beweisen, daß jede Verehrung der Heiligen an sich schon ein Widerspruch sei, oder wenigstens, daß dir Art und der Grad, wie diese Verehrung in der katholischen Kirche üblich ist, den Vernunftprinzipien zuwider laufen. — Allein das erstere findet nicht Statt. Wären die Heiligen böse Menschen gewesen, hätten sie nicht auf Gottes Wegen, sondern auf dem Pfad des Lasters gewandelt, so würde ihre Verehrung den Verehrer selbst verunehren, sie wäre dann an sich selbst ein Widerspruch. Aber die Heiligen stellen uns an sich ein Ideal der Tugend und Vollkommenheit auf, das nach allen Begriffen des Menschen von Moralität und Heiligkeit unserer Verehrung und Nachahmung würdig ist; das Ebenbild Gottes strahlt an ihnen im höchsten Glanze; wir sehen, was wir werden sollen, und wie wir es können. Die Natur der Sache fordert es also, daß wir nicht allein die Heiligen nicht verunehren, weil wir uns dadurch selbst das Urtheil sprechen, sondern sie zieht auch das christliche Gemüth unwillkührlich zur Verehrung und Hochachtung derselben hin. Das hat auch so wenig Schwierigkeit, daß selbst viele Protestanten die Verehrung der Heiligen an sich zulassen. — Im Allgemeinen kann man also die Verehrung der Heiligen so wenig als vernunftwidrig bewei-

sen, daß sie vielmehr dem höchsten Zwecke der moralischen Vernunft — Förderung der Heiligkeit im Menschen — auf das vollkommenste zusagt. Dürfte man die bei Gott lebenden Heiligen nicht verehren, so würde man, da auf Erden wohl niemand mit ihnen an Heiligkeit verglichen werden kann, um so weniger hienieden einem Manne seine Verehrung bezeugen dürfen, der für seine Pflicht lebt, und selbst in schwieriger Lagen eher zeitlichen Vortheil opfert, als die Pflicht überschreitet. Wenn man es nicht unvernünftig findet, das Andenken derer, die uns im Leben theuer waren, zu unterhalten, sondern selbst Bildnisse oder andere Gegenstände als Erinnerungsmittel aufbewahrt; so kann man, ohne sich selbst zu widersprechen, dies in Rücksicht der Heiligen nicht unvernünftig mehr nennen. Oder soll etwa unsre Verehrung der Heiligen die Schranken dieser Erde nicht überschreiten? Die Erde ist viel zu klein, um die Wünsche eines christlichen Gemüthes zu umschließen; es lebt und wirkt für eine höhere Welt; da ist der Gegenstand seiner Verehrung, seines Strebens; und das Andenken der schon gestorbenen, aber dennoch nicht von ihm getrennten, sondern in der Liebe Christi mit ihm verbundenen Heiligen Gottes muß ihm darum theuer bleiben.

Sollte also noch eine Einwendung gegen die Verehrung der Heiligen mit Grund geltend gemacht werden, so muß sie gegen die Art und den Grad derselben gerichtet sein. Hier kann wohl schwerlich geleugnet werden, daß mancher aus Schwärmerei, mancher aus Unwissenheit die Art und den Grad der Verehrung überschritten, und zu jener Beschuldigung der Gegner Anlaß gegeben hat, als lehre die katholische Kirche die Anbetung der Heiligen. Allein wenn es unbillig wäre, die Lehren eines protestantischen Professors für die der protestantischen Kirche zu erklären, so ist es eben so unbillig, das als Lehre der kath. Kirche auszugeben, was irgend ein Schwärmer oder Unwissender durch Wort oder That als seinen Glauben über Heiligen-Verehrung kund gibt. Man lese nur hierüber die Lehre des Conc. trid. sess. 25 de invoc. venerat. et reliquiis sanctorum; wo selbst der schärfste Beurtheiler nicht die mindeste Spur von Anbetung der Heiligen finden wird. Wenn man auch zuweilen die Ausdrücke adoratio und veneratio promiscue von der Anbetung Gottes und Verehrung der Heiligen gebrauchte: so war doch die ihnen jedesmalige unterliegende Bedeutung ganz verschieden. Auf den Namen kommt es nicht an, sondern auf dessen Bedeutung, und es ist gewiß, daß die Natur der göttlichen Verehrung immer als quantitative qualitativ verschieden von jener der Heiligen in der Kirche angesehen wurde. Den Complex aller Pflichten gegen Gott, hervorgehend aus der gänzlichen Abhängigkeit oder den Verhältnissen des Geschöpfes zum Schöpfer, nennen wir Anbetung; allein die Heiligen

verehren wir bloß als Geschöpfe mit uns in gleicher Linie stehend, nur mit dem Unterschiede, daß sie mit Hülfe der göttlichen Gnade einen vollkommnen Sieg über das Böse errungen haben. Allein auch diese Verehrung der Heiligen hat die Kirche so eingerichtet, daß ihr endliches Ziel nur eine größre Verherrlichung Gottes ist. Bossuet sagt in seinem Buche: „Expositio fidei" sehr wahr: omnem cultum religiosum ultimo in deum debere terminari; und ein anderer Gelehrter: Generaliter tenendum est, neque adorationem coram imagine, neque cultum sanctorum aut reliquiarum probari, nisi quatenus ad deum refertur, nullum religionis actum esse debere, qui in honorem unius omnipotentis dei non resolvatur aut terminetur. Dieser Grundsatz findet bei den einzelnen Verehrungen, die ich oben genannt habe, die vollkommenste Anwendung. Man braucht nur die Kirchengebete, die Andachten und Hymnen zur Verehrung der Heiligen und den Sinn der Kirche, in welcher ihnen Tempel errichtet werden, zu betrachten, um sich gänzlich zu überzeugen, daß der Heiligen-Kult in der innigsten Beziehung zu Gott stehe, der zu dessen Verherrlichung führe. z. B. 29. epist.: Wir haben die Namen fast aller h. Martyrer auf jeden Tag und ihre besondere Lebensgeschäfte in ein Buch gesammelt, und lesen alle Tage zu ihren Ehren die h. Messe. Selbst der Gebrauch, daß zu ihren Ehren das heilige Meßopfer dargebracht werde, dessen Alter uns der h. Gregor Magnus bezeugt, findet die geeignetste Erklärung in conc. trid. sess. 22, cap. 3 de sacrif. missae: „Quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas ecclesia celebrare consueverit; non tamen illis sacrificium docet offerri, sed deo soli, qui illos coronavit; unde nec sacerdos dicere solet: Offero tibi sacrificium Petri sed deo, de illorum victoriis gratias agens eorum patrocinia implorat, et ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris." Ich habe hie und da von einem Protestanten gelesen, wie er bei Durchblätterung eines Missale oder Breviarium von der Vernünftigkeit dieser Heiligenverehrung und der engen Beziehung derselben zu dem, der alles in allem ist, ergriffen wurde, und wie er sich des Erstaunens nicht erwähren konnte, keine Spur von Anbetung der Heiligen zu finden. Hier kann ich nicht umhin, eine Stelle aus den Martyrer-Akten des h. Polycarp anzuführen, theils weil sie das Alter der Heiligenverehrung zeigt, theils weil sie geeignet ist, dieselbe zu rechtfertigen: „Der Teufel gab dem Nicetas „ein, den Statthalter zu bewegen, daß die Reliquien der Heiligen „allen Christen untersagt würden, weil, wie er behauptete, sie sonst „Christum selbst und alles andre verlassen und nur diese anbeten wür„den. Dazu wurden sie aber von den Juden angereizt, welche be-

„merkten, daß wir ihn aus dem Feuer herausnehmen wollten, weil „sie nicht wissen, daß wir Christen unsern Christum nie verlassen „können, der so viel für unsre Sünden leiden wollte, und daß wir „nie einem andern Anbetung weihen. Ihn allein, den Sohn Got„tes beten wir an und verehren ihn; seine Märtyrer aber, seine „Jünger und fromme Glaubenshelden umfassen wir mit Liebe und „Ehrfurcht; wir beten auch, daß wir ihre Genossen und Mitjünger „zu sein verdienen. Als der Hauptmann diesen Streit zwischen uns „und den Juden sah, legte er den Leib in die Mitte. Wir sammel„ten alles wie Gold und kostbare Edelsteine und legten die Gebeine „in ein Grab; und es wurde sogleich eine Versammlung gehalten, „wie es der Herr geboten hat, zur Feier des Tages und der Ge„burt dieses Martyrers."

Nach dem Glauben der kathol. Kirche hat nicht eigne Kraft, sondern die Gnade Gottes die Heiligen zu dem gemacht, was sie sind. Was wir also an den Heiligen verehren, ist Gottes Werk, und in den Augen des aufgeklärten Katholiken zugleich eine Verherrlichung der göttlichen Gnade. Die Verehrung der Heiligen ist also so weit entfernt, dem Dienste Gottes Eintracht zu thun, daß sie vielmehr durch lebendigen Glauben und christlichen Wandel Gott das Opfer der Anbetung darzubringen entflammet. Sehr schön sagt darum ein christlicher Schriftsteller: Eucherius Lyon. in sua de Apost. habita homilia: „Der Söhne Muth waffnet sich mit den ihnen vor„gehaltenen Sieges-Trophäen ihrer Väter. Da sehen wir, mit wel„chem Verlangen wir nach jenem ewigen Leben streben sollen, das „mit solchen Martern und solchen ungeheuern Arbeiten gesucht und „mit dem Preise des Blutes erkauft wird." Da wir nämlich durch ein christliches Leben vorzüglich Gott den Zoll der Anbetung darbringen sollen, so muß die Verehrung der Heiligen nothwendiger Weise wesentlich die Anbetung Gottes fördern, weil jene hauptsächlich in der Nachfolge der Heiligen besteht. So rechtfertigt sich schön der Spruch der heiligen Schrift: Laudate dominum in sanctis eius; und: quam honorificati sunt amici tui deus.

Zum Schlusse dieses Abschnittes diene folgende Stelle Augustins contra Faustum 20 lib. 21 cap.; worin er die Verläumdung des Ketzers Faustus, daß die Katholiken an die Stellen der Götzen die Martyrer gesetzt hätten, widerlegt: Das christliche Volk begeht mit religiöser Feierlichkeit das Andenken der Martyrer, um sich zu ihrer Verehrung zu ermuntern, um Theil an ihren Verdiensten zu haben und durch ihre Fürbitte getröstet zu werden; doch so, daß wir nicht den Martyrern selbst, sondern dem Gott der Martyrer und nur zum Andenken der Martyrer Altäre errichten. Denn welcher Bischof hat jemals an den Gräbern der Martyrer vor dem Altare gesagt: Wir

opfern dir Petrus, dir Paulus, dir Cyprianus? sondern was geopfert wird, wird Gott geopfert, der die Martyrer gekrönt hat, bei dem Grabe derer, die er gekrönt hat, auf daß die heilige Weihe dieser Gräber unser Gemüth selbst zu größerer Liebe gegen die entzünde, welche wir nachahmen können, und gegen den, durch dessen Gnade wir es können. Wir ehren alle jene Märtyrer mit der Pflicht der Liebe und Gemeinschaft, mit der auch in diesem Leben die heiligen Männer Gottes geehrt worden, doch mit mehr Andacht, weil mit mehr Sicherheit, da sie ihren Kampf schon ausgekämpft haben. Mit jener Verehrung aber, welche griechisch λατρεια heißt, wird und darf nur Gott allein geehrt werden. Da aber zu dieser Verehrung auch die Darbringung eines Opfers gehört, weswegen es auch idolatria heißt, wenn man dem Götzen Opfer darbringt, so wird und darf bei uns etwas Aehnliches nicht geschehen, auch nicht einem Engel, und wer immer in diesen Irrthum fällt, wird durch die ächte Lehre zurückgewiesen, entweder daß er von seinem Irrthum abstehe, oder daß er aus der Gemeinschaft gewiesen werde.

II. Ueber die Anrufung der Heiligen.

Nachdem die Verehrung der Heiligen gegen die gemachten Angriffe gerechtfertigt worden, so folgt nun, daß die Lehre der Kirche über Anrufung derselben vorgelegt und als der Vernunft nicht widersprechend erwiesen werde.

Das Concil. Trident. sess. 25. de invoc. sanctorum drückt sich über diese Lehre mit folgenden Worten aus: Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocari; et ob beneficia inpetranda a deo per filium eius Iesum Christum dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere. Illos vero, qui negant, sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes, invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo dei, adversarique honori unius mediatoris dei et hominum Iesu Christo, vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire. — Ich will, um das Alter dieser Lehre zu zeigen, einige Stellen aus den Vätern des ersten Jahrhunderts anführen. Obsecro vos, dicit Bonifacius ad sanctos, famuli Christi, intercedite pro me, ut et ego dignus efficiar consors vester inveniri. — Angelus s. Aglae apparens dicit: Per ipsius Bonifacii interventionem universa peccata relaxabantur tibi. — Origenes in Num. 31: Quis dubitet, quin sancti et orationibus nos adiuvent, et gestorum

suorum confirment atque hortentur exemplis. — Sanct. Cyprianus viventibus se commendabat, ut sui post mortem memores essent. — Ambrosius ait, magnis peccatis obnoxium in medicum alios precatores recte adhibere, obsecrandosque esse angelos et martyres.

Was für Einreden die Gegner gegen die nun vorgelegte Lehre der Kirche machen mögen, so ist es gewiß, daß niemand mehr dieselbe der Unvernünftigkeit beschuldigen kann, wenn folgende Puncte erweislich sind:

1) daß die Heiligen für uns bitten;
2) daß sie für uns bitten können;
3) daß der Erhörung ihres Gebetes für uns von Seiten Gottes nichts im Wege stehe;
4) daß die Anrufung derselben auch unsrerseits nichts Unvernünftiges enthalte.

Ad 1) Wenn die Heiligen für uns nicht bitten und also für unser Wohl sich nicht mehr thätig bezeigen wollten, so läßt sich dazu kein anderer Grund, als Abnahme der Liebe und des regen Interesses für ihre irdischen Brüder angeben. Ist aber dieser Grund annehmbar? Er widerspricht jeder vernunftmäßigen Vorstellung von Gott und den Heiligen, wäre ja sonst ihre Vollendung keine Vollendung, sondern Herabsetzung ihrer moralischen Würde. Denn rege Theilnahme an dem Schicksale des Nächsten und Förderung seines Glückes ist eine tief dem menschlichen Geiste eingeprägte Eigenschaft; und das eben ist ein großes Verdienst des Christenthums, daß es diese Theilnahme an fremdem Wohl und Wehe wahrhaft auf Erden verpflanzt hat; daß es Selbstsucht verdammt und Selbstverleugnung gebietet, und so den Menschen über sich selbst erhebt; und daß es nicht Eigennutz, sondern allgemeine Menschenliebe proklamirt hat. Wenn also die Heiligen nach ihrer Auflösung unser nicht gedenken und für unser Wohl sich nicht thätig bezeigen wollten, so müßten sie ja die Gesetze des Christenthums, welche hienieden ihre Seelen adelten und zur Vollendung führten, jenseits abgeschworen haben, und dasjenige, was sie auf Befehl des Stifters dieses Gesetzes ehemals als Pflicht übten, jetzt als völlig gleichgültig betrachten. Wenn aber die Heiligen als einstige Erdensöhne im Stande der Unvollendetheit für ihre Mitmenschen Gebete zu Gott verrichteten, so werden sie das um so mehr jetzt thun wollen, da nach Vernunft und Offenbarung ihre Liebe gegen Gott und den Nächsten sich vergrößert hat. — Es ist somit klar, daß die Heiligen wegen ihrer Gemüthsstimmung zu uns wohl für uns bitten wollen und werden, wenn sie nur können.

Ad 2) Hier ist nicht die Rede von der dazu nöthigen physischen Fähigkeit, auch nicht von der Möglichkeit der allgemeinen Fürbitte

für die Menschen; beides beantwortet sich fast von selbst; sondern die Frage bezieht sich auf die Fürbitte, welche durch spezielle Anrufungen veranlaßt werden, und an deren Möglichkeit man aus dem Grunde zweifeln könnte, weil die Heiligen von den speziellen Anrufungen keine Kenntniß erhielten. — Die Unmöglichkeit, daß jede einzelne Anrufung zur Kenntniß des Heiligen gelange, wird behauptet, nicht aber bewiesen werden können; und so lange diese nicht erwiesen ist, darf man, gestützt auf die Lehre der Offenbarung halten, daß sie deren Kenntniß haben. Allein diese angebliche Unmöglichkeit ist um allen Schein der Wahrheit gebracht, sobald sich ein oder mehre vor der Vernunft haltbare und von der Offenbarung selbst nicht widersprochene Weisen angeben lassen, wie die einzelnen Anrufungen zur Kenntniß der Heiligen gelangen können. Eine solche ist schon die jedesmalige Offenbarung Gottes, welche gewiß als an sich möglich zugelassen werden muß; der etwaige dagegen zu erhebende Einwurf von Seiten der Eigenschaften Gottes wird später bei einer ähnlichen Einrede seine geeignete Antwort finden. Eine andere Weise der Erkennbarkeit liegt in dem Verhältnisse der Heiligen zu Gott. In ihm schauen sie alles andere, weil es in Gott als seine Idee besteht. Nach der Lehre der Offbrg. 1 Joh. 3, 2, schauen die Seligen daselbst Gott wie er ist; und das Conc. florent. sagt: animas in coelo intueri clare ipsum deum trinum et unum, sicuti est, licet alius alio perfectius. In Gott schauen die Heiligen also alles Wirkliche und Mögliche, sofern ihre Kräfte es erlauben, und es ihnen Gott zur Anschauung und Erkenntniß vorhält; und es ist nicht widersprechend, daß Gott den angerufenen Heiligen dadurch zur Fürbitte auffordert, daß er denselben die Anrufung bekannt macht. — Allein wie dem auch sein mag, ob sie auf die eine oder die andere oder eine uns gänzlich unbekannte Weise diese Kenntniß erhalten; es genügt, daß mögliche Weisen angegeben worden sind, daß man die Möglichkeit der Kenntniß zulassen muß, und also die Einwendung gegen die Lehre der Offenbarung nicht mehr geltend machen kann, als könnten die Heiligen von unsern Anrufungen keine Kenntniß haben. — Ich glaube aber hier noch eine Behauptung mehr machen zu können. Der Beweis, daß die einzelnen Anrufungen zur unmittelbaren Kenntniß der Heiligen nicht gelangen können, scheint mir unmöglich. Ob nämlich eine solche Communikation der seligen Geister mit denen auf Erden bestehen könne und zwar in dem Grade, daß nichts, was sie betrifft, ihrer Kenntniß entgeht, um dies als möglich oder unmöglich zu beweisen, müßte man zuvor sowohl die Art der Mittheilung zwischen Geister, als auch die Erkenntnißkraft derselben (denn davon wird die Antwort abhangen, weil der Geist alles unmittelbar erkennt, und da ist, wo von ihm etwas erkannt wird) dem Grade und dem Um-

fange nach erkannt haben. Weil aber beides uns unbekannt ist, muß es wenigstens unerweislich bleiben, daß ihnen die Möglichkeit der unmittelbaren Erkenntniß einzelner Anrufungen abzusprechen sei; denn die Einwendung, daß in diesem Falle die Heiligen an vielen Orten zugleich sein müßten, hat auf sie als rein geistige Wesen, die außer allen Raumverhältnissen stehen, keine Anwendung.

Daß diese Erkenntniß der Heiligen an sich oder durch Gottes Beihülfe möglich sei, dafür spricht auch noch folgender Umstand. Die Theilnehmer an der Beförderung der Tugend ihrer streitenden Brüder erhöhet vorzüglich die Seligkeit der Heiligen. Schon auf Erden ist das für den Menschen die reinste Seligkeit, wenn er seine Liebe zu Gott und den Menschen zur Verbreitung des Reiches Gottes thätig bezeigt. Enge aber durch das Band der Liebe mit uns verbunden, werden die Heiligen angetrieben, uns ihren Beistand angedeihen zu lassen. Die Unmöglichkeit also ihrer Hülfeleistung würde ihre Seligkeit stören und das Heil der streitenden Brüder weniger fördern.

(Fortsetzung folgt.)

Personal-Veränderungen beim Klerus der Erzdiözese Köln im letzten Quartal 1859.

I. Sterbfälle: Am 2. Oktober starb Herr B. Weiskirchen, ehmaliger Canonikus in Aachen, 69 Jahr alt. — 13. W. H. Rheindorf, Pfarrer in Erftdorf, 72 J. alt. — 2. Nov. Hr. J. Jungbecker, Primissar in Hittorf, 64 J. alt. — 2. Hr. G. J. Kremer, Vikar des Collegiatstifts zu Aachen, 66 J. alt. — 9. Hr. H. Buchholz, Vicar in Esch, 73 J. alt. — 16. Hr. St. J. Schirm, ehemals Mitglied des Kreuzbrüder-Ordens in Köln, 79 J. alt. — 1. Dez. Hr. P. Ch. Pütz, Vicar in Elsen, 34 J. alt. — 2. Hr. P. Hommelsheim, Weltpriester zu Münst, 68 J. alt. — 3. Hr. J. J. Ruland, ehemals Pfarrer in Berzdorf, 40 J. alt. — 5. Hr. C. W. Cuber, Vicar in Suggerath, 74 J. alt. — 15. Hr. P. J. Schlebusch, Vicar zu Stollberg, 30. J. alt. — 27. Hr. J. Peters, Pfarrer zu Dunwalt, 43 J. alt.

II. Entlassungen. Am 31. Dez. ist Herr F. X. Lohé auf eigenes Verlangen wegen Altersschwäche von der Pfarre Kessenich und am 1. Novemb. Herr P. A. Courth ebenfalls wegen Altersschwäche von der Vicarie zu Villip entlassen worden.

III. Beförderungen. A. Zu Pfarrstellen. Am 16. Oktober ist Herr H. J. Pannenbecker, bisher Vicar in Aldenrath, zum Pfarrer daselbst, — 24. Hr. J. Waldhausen, bisher Vicar in Mün-

delheim, zum Pfarrer in Volmerswerth, — 1. November Hr. Ch. Stern, bisher Pfarrer in Enzen, zum Pfarrer in Rheindorf, — 1. November Hr. J. B. Flink, bisher Pfarrer in Oberdrens, zum Pfarrer in Enzen, — 1. November Hr. St. Velden, bisher Pfarrer in Sistig, zum Pfarrer in Oberdrees, — 16. Hr. J. Rech, früher Pfarrer in Eicks, zum Pfarrer in Sistig ernannt worden.

B. Zu Vicarienstellen. Am 2. October ist Herr. G. H Kochs, bisher Vicar in Neukirchen, zum Vicar in Hoven, — Hr. J. J. Huppertz, früher Vicar in Büttgen, zum Vicar in Herzogenrath, — Hr. A. Peeters, neugeweihter Priester zum Vicar in Eschweiler, — Hr. H. J. S. Schmitz, neugew. Priester zum Vicar in Kirchberg, — Hr. C. A. Stolz, neugew. Priester zum Vicar in Harzheim, — Hr. P. J. Ganser, neugew. Priester zum Vicar in Reetz, — Hr. H. Peyra, neugew. Priester zum Vicar in Weidesheim, — Hr. J. Beckers, neugew. Priester zum Vicar in Jülich, — 3. Hr. J. F. Harnischmacher, bisher Vicar in Drolshagen, Diözese Paderborn, zum Vicar in Godorf, — Hr. F. K. H. Flümmertz, neugew. Priester zum Vicar in Neukirchen, — 17. H. J. Hübbers, bisher Vicar in der Diözese Münster zum Vicar in Pier, — 19. Hr. H. J. A. P. Habes, bisher Vicar zum h. Michael in Burtscheid zum Kaplan in Münstereifel, — 22. Hr. B. H. Havers, neugew. Priester zum Vicar in Itter und Himmelgeist, — Hr. E. J. Hintzen, bisher Vicar in Buir zum Vicar in Marienberg, — 26. Hr. P. W. Scheuerer, neugew. Priester, zum Vikar in Hohkeppel, — 13. November Hr. H. Dapper, neugew. Priester, zum Vicar in Hohenbudberg, — 30. Hr. H. J. Ley, neugew. Priester, zum Vicar in Engelberg, — 2. Dezember Hr. G. Burgartz, neugew. Priester, zum Seelsorger im Arresthause zu Düsseldorf, — Hr. M. W. Baumgarten, bish. Vicar zu Erstdorf, zum Vicar in Strasfeld, — 5. Hr. J. W. Rodenberg, bish. Vicar zu Steele, zum Vicar in Mündelheim, — Hr. H. J. Meissen, bish. Vicar zu Jüchen, zum Vikar in Elsen, — Hr. J. H. Th. Sommer, neugew. Priester, zum Vicar in Jüchen.

Personal-Nachrichten der Diözese Trier im 4. Trimester 1859.

I. Ertheilung der höheren Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielten am 21. Dezember die Herren Jacob Falk von Wardern. — Peter Fassian aus Leiwen. — Nicolaus Gracher aus Trier — Johann Heinrich Heid aus Coblenz. — Joseph Julien aus St. Matthias bei Trier. — Matthias Kahlen aus Trier. — Andreas Leuther von Cluw. — Sebastian Luxenburger aus

Ensdorf. — Nicolaus Nörtershäuser von Bubenheim. — Heribert Ockenfels aus Sinzig. — Johann Baptist Peis aus Linz. — Matthias Porlery aus Merzig. — Anton Simon von Platten. — Anton Weber von Ringen — und Anton Joseph Wirz aus Linz. —

II. Sterbfälle. Am 9. November starb Herr Johann Klein vorher Pfarrer zu Bendorf 85 Jahre alt. — 26. November Hr. Mathias Löhr, Pfarrer zu Lutzerath, 68 Jahre alt. — 16. Dezember Hr. Johann Delwing, Pfarrer zu Loncamp, 35 Jahre alt. — 21. Dezember Hr. Matthias Krämer, Pfarrer zu Kirchweiler, 50 Jahre alt. — 15. Dezember Hr. Caspar Blindert, Vicar zu Eckendorf, 85 Jahre alt. — 27. Dezember Hr. Johann Philipp Collig, Pfarrer zu Mastershausen, 70 Jahre alt. —

III. Ernennungen zu Pfarrstellen. Am 1. October ward der Kaplan Herr Philipp Johanns, von Leutesdorf zur Pfarrei Niederheimbach befördert. — 4. October wurden die Hrn. Matthias Joseph Densborn von Wawern nach Bergweiler und Johann Hubert Joseph Scheid von Brockscheid nach Wawern versetzt. — 5. October trat der Kaplan Hr. Wilhelm Griesbach zu S. Antonius in Trier, die ihm verliehene Pfarrei Egweiler an. — 26. October ward der Hr. Paul Heinen, Vicarius zu Curtscheid, zur Pfarrei Hümmel — und am 13. November Hr. Anton Koch, Vicarius zu Hinzerath zur Pfarrei Burg befördert. — 21. November ward der Hr. Johann Peter Teuten von Lieser nach Bertrich versetzt — und am 1. Dezember trat der Hr. Alexander Schmitt, Kaplan zur Liebfrauen in Coblenz, die ihm verliehene Pfarrei Lieser an. — 1. Dezember wurden die Hrn. Johann Hugo Görgen, von Bleiderdingen nach Wolsfeld — und Franz Kiesgen von Geisfeld nach Bleiderdingen versetzt; — und der Hr. Emmerich Haas, bisher Kaplan bei der Pfarrei St. Laurentius in Trier zur Pfarrei Geisfeld befördert. — 17. Dezember trat der Hr. Franz Anton Schützendorf, Pfarrer zu Oberwesel, die Pfarrei Urmitz an, — und war der Dechant Hr. Johann Anton Klütsch von Alken zur Pfarrei Oberwesel ernannt worden. —

Druckfehler im 30. Heft.

S. 221 Zeile 27 lies statt Erlösung — Erhöhung. Die Note auf S. 222 gehört zur S. 224 und umgekehrt die Note auf S. 224 zur S. 222.

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

Zeitschrift für Philosophie
und katholische Theologie
v.8
1839

v.8
1839

326337

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00295 4240